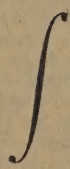
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 26 ABRIL-JUNIO 1951 MADRID VOL. 7.

SUMARIO

Págs.

Racionalidad propia de las ciencias, por *Jaime Echarri, S. J.* 147
El principio de identidad comparada, según Suárez, por *José Hellín, S. J.* 169
El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra "De Iustitia" de Luis de Molina (1593-1600), por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* 203

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Génesis y sentido trascendental de la palabra "Metafisica", por *Salvador Gómez Nogales, S. I.* 223
La controversia sobre la limitación del acto (Amor Ruibal, Manser, Fuetscher, Santeler, Martínez del Campo, Hellín, Geiger...), por *Salvador Cuesta, S. J.* 232

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 288].

I. LIBROS.—*M. Aebi*: Kants Begründug der "Deutschen Philosophie". *J. Rüttimarm*: Illuminative oder abstraktive Seins - Intuition? — *G. Márquez*: Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes.— *O. Robles*: Filósofos mexicanos del siglo XVI: Contribución a la historia de la filosofía en México.—*J. Adúriz*: Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza.— *M. Lanseros*: La autoridad civil en F. Suárez.—*P. Romano*: Ontologia del valore.—*M. Stefani*: La libertà esistenziale in J. P. Sartre.—*P. R. Bize*: L'évolution psychophysiológique de l'enfant.—*J. Lagneau*: Leçons et fragments.—*E. Collin*: Manual de filosofía tomista.—*P. Caba*: Misterio en el hombre.—*P. Prini*: Gabriel Marcel e la Metodologia dell'Inverificabile. *A. Gregoire*: Leçons de philosophie des sciences experimentales. *E. P. Shahan*: Whitehead's Theory of Experience.—La mia prospettiva filosofica.—*Alberto de la V. del Carmen*: Santa Teresa y M. Lutero.—*J. de Vries*: Lógica.—*J. García López*: Nuestra sabiduría racional de Dios.—*J. de Tonquedec*: Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et St. Thomas.—*M. D. Chenu*: Introduction à l'étude de St. Thomas.—*S. Muñoz Iglesias*: Fray Luis de León, teólogo 245
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía moderna y contemporánea 274

CRÓNICA 286

Libros recibidos 289

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1951:

España y naciones del convenio postal	69
Para los demás países	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

RACIONALIDAD PROPIA DE LAS CIENCIAS

1

La ciencia y el problema de su racionalidad propia.—Existe hoy, en el seno mismo de la ciencia, una preocupación muy honda por conocer el carácter exacto de su propia racionalidad. Es consecuencia de una crisis aguda de crecimiento discontinuo. Un poco como el "púber", también la ciencia ha comenzado a experimentarse de otra manera a sí misma y a sus propios objetos antes tan familiares. Una nueva conciencia de su propio ser quiere despertar y despierta. Cambia la visión misma de cuanto le rodea. Emociones nuevas, muy vagas, suceden a las claras y precisas—familiares—de antes. El impulso vital parece distinto. Se pierde el control exacto. Una perplejidad íntima, turbación de quien se vuelve de repente incógnita para sí mismo, tiene que surgir.

Esa es un poco la perplejidad que hoy padece la ciencia en la mayor parte de sus representantes más conscientes y sensibles. Desorientación momentánea sobre el carácter más definido de su auténtica y peculiar racionalidad. Siempre hubo—desde el Renacimiento, sobre todo, y mientras se iba formando la ciencia moderna—una preocupación epistemológica... Pero era preocupación de filósofos, impuesta a la ciencia desde fuera. Hoy, en cambio, es algo inmanente a la ciencia, un verdadero fenómeno suyo. Por eso presenta para ella ese doble interés, tan característico, de ser primariamente un fenómeno antes que una especulación, y de ser además un fenómeno suyo, inmanente a su propio devenir.

En el último Congreso Internacional de Filosofía de las Ciencias, que tuvo lugar en París (octubre de 1949), se ha revelado, una vez más, esa inquietud. Pero, más que la inquietud misma, interesa ya consignar que se va definiendo—y en París también—una dirección bien marcada hacia la solución, que hemos de llamar *la solución propia e inmanente*. Sería, sencillamente, la impuesta al fenómeno mencionado por su propio peso específico. Porque es cierto que los fenómenos poseen ese peso específico de racionalidad inmanente, que la reflexión crítica no puede imponer sino sólo descubrir y valorar.

Es un hecho que la autorreflexión científica no se encuentra libre, ni se satisface, con ninguno de los extremos antagónicos que la especulación filosófica suele ofrecerle como esquema racional. Por una parte, el idealismo radical y, por otra, el "cosismo" puro. Extremo éste del cosismo que abarca tanto el materialismo (dialéctico y no dialéctico) como el realismo (ingenuo o crítico), e incluso el positivismo (clásico o lógico) y el fenomenologismo. Es decir, que el "cosismo" designa en rigor toda teoría crítica, que no sabe objetivar el conocimiento—con objetividad trascendente, se entiende—, sino según sus elementos explícitos (eidéticos) de forma y de contenido. Sea, pues, que se quiera atribuir al dinamismo cognoscitivo del espíritu humano una función puramente creadora—con el idealismo—, o puramente representativa en una u otra forma —con el "cosismo"—, se caería en el exclusivismo de dos extremos, igualmente extraños, uno y otro, a la experiencia vivida y refleja que el saber científico va teniendo de sí mismo.

Este era, sin duda, el sentido último, latente por toda la comunicación de L. Rosenfeld al Coloquio de Física Teórica en el reciente Congreso de París titulada: *Complementarité et rationalisme moderne*. Y tampoco tenía otra significación última la profunda impresión que su exposición —por lo demás, sencilla—produjo en la casi totalidad de los asistentes.

Casi simultáneamente—en la sesión conjunta de Lógica, Matemáticas y Epistemología del mismo Congreso—la discusión entre formalismo puro e intuicionismo adquiría una tensión aguda, tal vez hasta el exceso. Pero en el fondo, si algo quedaba bien patente, era la insuficiencia teórica del radicalismo formalista, por lo que en definitiva tiene de idealismo y también la insuficiencia teórica del radicalismo intuicionista, por lo que a su vez tiene de "cosismo". Decimos insuficiencia teórica. El formalismo que se practica no es nunca el formalismo tal como se lo teoriza, el formalismo teórico en toda su pureza. Su eficacia y fecundidad nacen *en parte* de su falta de radicalismo en la aplicación, es decir, de una feliz inconsecuencia parcial.

Se hace, por tanto, imprescindible una solución de equilibrio. La solución dialéctica de M. Gonseth y de sus magníficos colaboradores, tan conocida ya, es de ese tipo. Por nuestra parte, habíamos comenzado a elaborar independientemente la solución cuasi-conceptualista, que propusimos al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona en octubre de 1948 [1]. El paralelismo y aun la convergencia fundamental de ambas

[1] JAIME ECHARRI: *Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo*. Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 4-10 octubre, 1948). Actas (Madrid, 1949), t. II, páginas 47-93.

soluciones *en el plano específico del conocimiento científico*, nos sorprendió gratamente desde el principio. No sólo existiría coincidencia en la orientación general hacia una solución de equilibrio sintético, sino incluso se prolongaría hasta un nivel de concreción más específica. En particular se llega a establecer la revisibilidad propia del conocimiento científico en términos de una profunda semejanza.

Esta semejanza—ya advertida, por lo demás—hace que una nueva exposición, en parte resumida y en parte ampliada, no haya de carecer de interés para los lectores de PENSAMIENTO.

2

Problemática cuasi-conceptual del espacio y del tiempo.—Naturalmente, no pensamos hacer una exposición amplia, pero puede ser más que suficiente. La primera exposición ya mencionada, que tuvimos oportunidad de hacer, estuvo motivada por un tema particular, aunque de importancia básica en toda la especulación científica moderna, a saber: la naturaleza del espacio y del tiempo. Algo de ese carácter debe conservar también, porque no estorba su comprensión general y hace que se capte mucho mejor todo su alcance en orden a la interpretación del *conocimiento científico* en general.

Uno de los problemas concretos más importantes que hoy se presentan en el seno mismo de la ciencia, desde el punto de vista de la epistemología, se refiere al espacio y al tiempo, y parece debería expresarse en estos términos. Se da, por una parte, el espacio físico clásico con sus fenómenos también clásicos. Por otra parte, existe hoy un conjunto nuevo de observables físicos, irreductibles a los anteriores, que parece estar postulando para su racionalización un espacio físico y un tiempo físico también nuevos.

Ahora bien; se diría (se ha dicho y se dice) que el espacio clásico, lo mismo que el tiempo, poseen el carácter físico de una manera tan absolutamente privativa, que no se puede pensar con rigor en la existencia ni en la posibilidad de otros espacios nuevos *igualmente* físicos. Entre el espacio clásico, el único físico sin más, y los demás—que se podrían llamar físicos sólo por prestar a la Física algún servicio de tipo simbólico—existiría una disimetría esencial e insuperable. Sencillamente, el espacio clásico sería o una cosa, o una intuición fundamental y *a priori*, o una idea..., en definitiva, un verdadero "datum", y todos los demás una construcción.

Sin embargo, y a pesar de todo, nos preguntamos si no es necesa-

rio o al menos posible prestar al espacio físico clásico una interpretación epistemológica tal que deje abierta la posibilidad teórica de encontrar otros espacios que sean físicos en el mismo sentido y con el mismo alcance. En otros términos: es preciso preguntarse si el espacio matemático clásico, sencillamente el euclídeo, resulta en principio esencialmente privilegiado desde el punto de vista epistemológico, y objetivo, frente a los demás espacios matemáticos; por ejemplo, respecto del espacio seudo-euclídeo de Minkowski, o de los espacios no-euclídeos, de los espacios abstractos, etc. Nuestra respuesta es negativa.

No es necesario ponderar que se trata de un problema sin duda del más alto interés, tanto filosófico como físicoteórico. Porque se hace indispensable que el físico, en su esfuerzo teórico, esté dotado de la mayor libertad especulativa posible. Ahora bien; es tarea del filósofo de las ciencias crearle ese horizonte amplio, desembarazado de obstáculos y de limitaciones, que tal vez poseen un valor real sólo relativo y a veces nada más que aparente.

Desde luego, cuando se quiere interpretar ese contenido objetivo de conciencia más elaborado y abstracto que llamamos espacio—y lo mismo vale del tiempo—, es preciso situarse entre el realismo extremoso, por ejemplo, de Demócrito o de Newton, y el subjetivismo idealista, por ejemplo, de Kant. Ni el espacio ni el tiempo tienen existencia o realidad subsistente propia, distinta de la de los hechos mismos, que llamamos espaciales o temporales. Y tampoco son algo puramente *a priori* que preste su estructura radical y la especificidad de su contenido objetivo —sencillamente existencia y ser—a esos mismos hechos.

Pero esa orientación es todavía imprecisa y no basta. La determinación ulterior la da nuestra teoría cuasi-conceptual. Afirmamos, por consiguiente, que el espacio y el tiempo no pertenecen al orden de las ideas, ni de los conceptos, ni de las intuiciones, ni de ninguna clase de conocimiento representativo. El espacio y el tiempo no son verdaderos conceptos o verdaderas ideas, ni generales ni particulares. En rigor no son más que cuasi-conceptos. Nos referimos siempre al espacio y al tiempo como contenidos objetivos de conciencia más elaborados e indeterminados, a los que suele referirse tradicionalmente esta cuestión y no a los contenidos de conciencia puramente empíricos, resultado directo de la observación.

El conocimiento por cuasi-conceptos se contrapone tanto al idealismo como a toda forma de conocimiento antiidealista, intuitiva o no intuitiva, que sea por interiorización o representación directa del objeto. El contenido objetivo del cuasi-concepto no es, ni pretende ser, trascendente

según los elementos explícitos de su estructura consciente. No se pretende que exista realidad ninguna concreta, ni realidad alguna en cualquier estado de abstracción o de composición desintegrable, que lo verifique. Su valor de conocimiento auténtico, es decir, su trascendencia objetiva—que la tiene nativa—no es directa, sino indirecta y funcional o instrumental. Así, por ejemplo, los elementos impropios que introduce la geometría proyectiva, los números complejos, el potencial, la entropía, etc., representarían conocimientos de este tipo cuasi-conceptual.

El cuasi-concepto se define, por tanto, como una creación auxiliar y un instrumento que el espíritu se forja en su esfuerzo concreto por concebir reflejamente y expresarse lógicamente ciertas propiedades reales de los procesos físicos, rebeldes a una interiorización de tipo conceptual. Porque los cuasi-conceptos surgen efectivamente del dinamismo cognoscitivo del espíritu al contacto "sui generis" con lo real *dado*, cuando trata ulteriormente de superarlo racionalmente y reconstruirlo desde su propio punto de vista interior. Lo real—digo—que nos es dado efectivamente de una manera más o menos consciente—quizá hasta inconsciente—, generalmente alógica y siempre imperfecta.

Por eso un dominio privilegiado, y el más fecundo en cuasi-conceptos, es el de las ciencias específicas de lo real sensible. Y es que lo real sensible nos es dado también más sensible que inteligiblemente y, por lo tanto, menos racionalizado y más penosamente intelectualizable por razón de su misma pobreza ontológica.

3

Los tres caracteres fundamentales del cuasi-concepto.—He aquí ahora los tres caracteres nativos y más acusados del cuasi-concepto. Derivan de su peculiar génesis y de su función natural. Los tres se conjugan armónicamente en el cuasi-concepto y dan la medida de su importancia epistemológica y científica.

1.° En primer lugar, el cuasi-concepto no es algo pura y simplemente *a priori*, ni tampoco pura y simplemente *a posteriori*, sino más bien *a simultaneo*. Se puede decir, por consiguiente, que el cuasi-concepto es *sintético a simultáneo*. Efectivamente, está normado y determinado *en su misma estructura objetiva*, tanto por el sujeto como por la realidad misma heterónoma y trascendente, a cuya expresión racional y lógica, aunque indirecta, está ordenado por el dinamismo mismo esencial de su origen. Lo real dado reacciona siempre sobre lo real que se

estructura y se racionaliza, llegando siempre a condicionarlo más o menos.

La iluminación teórico-científica, que el sujeto aporta a la opacidad aparente del "datum", no es nunca enteramente arbitraria ni unilateral. Nace como fusión sintética, indiscernible, de una acción y de una reacción específicas. Por eso, lo que resulta no se parece a una pura proyección luminosa en el vacío—creación autónoma, diríamos, de inteligibilidad abstracta—, ni siquiera a la perspectiva de un horizonte, que sea fusión diferenciada de luz y realidad. Se parece, si acaso, a la perspectiva de un horizonte donde la luz transfigura la topografía y la realidad topográfica transfigura a su vez la luz. M. Gonseth habla de "horizontes de realidad". La expresión nos parece feliz, si se la entiende precisamente y en todo el rigor de su conjugación literal, es decir, como "horizonte de realidad" y no como "horizonte *sobre* la realidad",

Quiere todo esto decir que no se debería confundir el cuasi-concepto ni con el símbolo, cuyo valor de significación es en todo caso subjetivo e impuesto desde fuera, ni con cualquiera otra creación puramente formalística, vacía por tanto de contenido propio y nativo. El cuasi-concepto posee, en cambio, un peso de realidad propia y cierta densidad realística ineliminable, con la consiguiente inercia y cierta ley inmanente de desarrollo dinámico, que no es posible definir desde fuera en sentido formalístico con entera arbitrariedad.

Por la misma razón tampoco se debe referir nuestro cuasi-conceptualismo al pragmatismo convencionalista de Mach, Duhem o Poincaré. El cuasi-concepto no se orienta de suyo hacia una economía del pensamiento científico, aunque la implique también, ni mucho menos se resuelve enteramente en esa economía noética que sería la *"begrifflichoekonomische Fixierung des Tatsaechlichen"* según Mach. La correspondencia del cuasi-concepto con lo real tampoco es "objetiva y natural" de la misma manera que para Duhem o para Poincaré, es decir, sólo como un hecho, cuyo reconocimiento se impone universalmente a todos los científicos. Esa correspondencia así concebida, o no se justificaría o se inspiraría de hecho en una perspectiva Kantiana inadmisible. Los cuasi-conceptos—ya lo hemos dicho—están normados también por la realidad antisubjetiva y, consiguientemente, no pueden ser asimilados simplemente a convenciones arbitrarias, que sólo se recomienden universalmente por su sencillez y comodidad.

2.° En segundo lugar, los cuasi-conceptos por sí mismos y en todo rigor no son ni verdaderos ni falsos, o, en todo caso, no son verdaderos ni falsos en el mismo sentido y de la misma manera que pueden serlo

las ideas y los conceptos. Su lógica no puede ser la lógica bivalente, clásica y fundamental, de las ideas o de los conceptos. Ellos no son primariamente más que aptos o ineptos en grado mayor o menor. Supuesta su naturaleza, sólo funcionalmente o instrumentalmente objetiva, se comprende sin dificultad que los cuasi-conceptos se adapten nativamente o no se adapten, sirvan mejor o peor y aun no sirvan, a la expresión e interiorización refleja de una realidad dada de otra manera, algo así como puede suceder con una partitura respecto del sentimiento melódico del alma. Lo que no tiene sentido es que se frustre o no se frustre en ellos una tendencia innata de objetividad asertiva, directa e inmediata, que en realidad no poseen. Por eso sería tan inexacto casi e impropio hablar de cuasi-conceptos verdaderos o falsos como de partituras verdaderas o falsas.

Esta aptitud o ineptitud, característica de los cuasi-conceptos, se podría expresar igualmente en términos de comodidad o incomodidad, siempre que se los interprete en sentido objetivo y trascendente. Pero sucede que se les ha puesto ya por el uso corriente entre científicos un acento de convencionalismo subjetivo y puramente relativista, que los hace menos recomendables.

La verdad, pues, que se debe atribuir a los cuasi-conceptos es una verdad reflexiva y funcional, más racional que propiamente lógica, indirecta, algo semejante a la que puede ser propia de los operadores matemáticos. Así, por ejemplo, los diversos espacios no tienen *a priori* por qué contraponerse en forma de exclusión mutua, como sucede con dos ideas opuestas que se refieran a una misma realidad. La oposición más presumible entre cuasi-conceptos ha de ser parecida a la que puede darse entre operadores diferentes. Sucede que por su misma forma un operador es aplicable mejor que otro, e incluso que uno sea aplicable y otro no. El operador *log* es aplicable a una función $f(x)$, que no sea derivable, y el operador $\frac{d}{dx}$ no lo es.

Prolongando un poco esta *analogía*, diríamos que la función, a la que se aplica el operador, sería aquí lo real dado. La función transformada equivaldría a esa reconstrucción intelectual o racional, según la cual nos explicamos y nos expresamos reflejamente la realidad dada en un primer contacto con ella, más o menos imperfecto y alógico. Es evidente que sólo las dos funciones, es decir, la operada y la transformada, y no el operador, podrían ser verdaderos o falsos en el sentido de la lógica bivalente clásica. Es más: en realidad, ni ellas mismas son verdaderas o falsas de la misma manera.

Efectivamente, la función operada—sencillamente lo real dado—debe ser verdadero no sólo como un todo, sino también separadamente, según cada uno de sus elementos. En cambio, la función transformada, o sea la reconstrucción racional y lógica resultante, debe ser verdadera únicamente en su conjunto y como un todo. En este sentido dice Weyl con razón que, cuando se trata de confrontar las construcciones de la física matemática con la experiencia, no se debe atender sino al "sistema como un todo".

3.º De los dos caracteres mencionados deriva espontáneamente un tercero especialmente decisivo. Es el carácter dinámico y abierto, perfectible, de los cuasi-conceptos. Las ideas y los conceptos son de índole objetivamente más estática y cerrada. Una idea verdadera habría de ser tan inmutable y fija en su estructura objetiva como la realidad misma, que trata de representar directamente. Podrá ser, si acaso, perfeccionada, completada, profundizada..., pero no *alterada* en ningún rasgo ni elemento de su contenido objetivo.

Con los cuasi-conceptos sucede de otra manera. Su contenido objetivo es nativamente mutable y reformable, precisamente porque no es *representativo* de ninguna realidad trascendente, sino reconstrucción intelectual refleja de lo real dado. Mejor que contenido objetivo hay que llamarlo, con un término coherente, contenido cuasi-objetivo. Por ley inmanente de su naturaleza posee el contenido cuasi-conceptual un dinamismo de adaptación expresiva creciente y, por consiguiente, un ritmo interno de evolución objetiva en conexión *funcional*, indirecta, con el ritmo de complejidad y riqueza crecientes de lo real dado.

Un cuasi-concepto puede, pues, dejar muy bien de ser lo que era epistemológicamente, es decir, apto y así verdadero, para convertirse en inepto y así falso. Esto lleva a establecer en principio la revisibilidad del conocimiento científico. Negarla sería injustificado y, además, hoy resultaría inútil e improcedente. Pero tampoco se debería interpretar torcidamente. No significa un relativismo incoherente e insolidario, ni menos un relativismo absoluto y arbitrario o convencional. Un cuasi-concepto verdadero sigue siéndolo definitivamente para la realidad dada, que cooperó a su creación y a cuya expresión se ordena. Dentro de ese determinado campo de aplicación su validez perdura. Es, hasta cierto punto, lo que ha expresado Heisenberg muy bien al exponer la noción de "teoría cerrada" [2],

La novedad está en que puede surgir, y surgirá, otro cuasi-concepto

[2] W. HEISENBERG: *Der Begriff "Abgeschlossene Theorie" in der modernen Naturwissenschaft*, Dialectica, 2 (1948), pp. 331-336.

distinto que, con un contenido cuasi-objetivo diverso, exprese, sin embargo, correctamente no sólo la realidad mejor dada ahora, sino incluso la realidad anteriormente dada. Cuando una idea o un concepto se perfeccionan no queda por ello restringida la validez ni la generalidad de la anterior. Aquí, sí. La idea y el concepto son extrapolares, pero el cuasi-concepto no admite extrapolación. Yo diría que mientras la idea y el concepto actúan hacia adelante y condicionan la especificidad misma del futuro real, la racionalidad, en cambio, de tipo cuasi-conceptual actúa más bien y específicamente hacia atrás. No condiciona la especificidad del futuro real, sino que, al revés, define la especificidad del pasado real.

Los cuasi-conceptos se suceden, pues, y se sustituyen según una relación de inclusión muy característica, donde la cantidad y la intensidad aumentan a la par. El siguiente sustituye al anterior disolviéndolo y reabsorbiéndolo enteramente en su propia estructura distinta, más rica y compleja, al mismo tiempo que más amplia de alcance y aplicación. La universalidad del conocimiento conceptual progresa por abstracción. Al revés, la racionalidad cuasi-conceptual se hace más universal por concreción, a medida que el cuasi-concepto se va pegando más y más a lo real mejor y mejor dado.

4

Racionalidad científica y racionalidad cuasi-conceptual.—El conjunto de estos tres caracteres primordiales del racionalismo cuasi-conceptual determina el sentido y alcance exactos tanto del realismo como del idealismo, que le son peculiares. Si alguna vez hemos escrito que los cuasi-conceptos representan seres de razón con fundamento en la realidad, ello no significa en modo alguno que su estructura tenga que estar integrada de una parte ideal y de otra real, como de elementos separables o, al menos, inconfusos y distintamente designables. No es ese el sentido de nuestra *síntesis a simultáneo.*

La conjunción, operada por el cuasi-concepto entre el *a priori* y el *a posteriori*, o entre lo ideal y lo real, no se expresaría bien en términos de yuxtaposición o de integración, ni siquiera en términos de forma y de contenido, o en términos cualesquiera de otro tipo de composición desintegrable. Ella es una fusión creadora y una síntesis evolutiva que, más que componer, lo que hace es producir, sin dejar traza aparente y diferenciada de cada uno de sus elementos originantes. Es inútil pretender una disección analítica del producto cuasi-conceptual en elementos reales e ideales. Hay que tomarlo y tratarlo como es: como un todo *sui generis*, nuevo e irreductible, indiscernible.

Su idealismo, al par que su realismo, se acusan sólo indirectamente; es decir, funcionalmente y por síntomas. Efectivamente, su realismo se manifiesta como eficacia de dominio y de manejo que posee sobre lo real sensible, como condición de fecundidad y de adaptación, como ligadura e inercia que trabajan al espíritu y restringen de hecho su autonomía aparente, y también en su capacidad de contribuir, como elemento de una fórmula lógica compleja, a la expresión racional de ciertas propiedades de lo real sensible.

La idealidad, en cambio, se revela más bien en esa ductilidad y plasticidad extremas, que son propias del cuasi-concepto, lo mismo que en su caducidad y revisibilidad nativas y en su manera típica de envejecer. El cuasi-concepto carece además—y es otro síntoma de su peculiar idealidad—, de una estructura interna bien coherente. El análisis fino o profundo, muchas veces, y otras el contraste con los hechos aciertan casi siempre a descubrir que en su seno se aloja alguna aporía, alguna incongruencia y, en todo caso, gérmenes de futuras antinomias.

Yo no sé si más de uno no encontrará molesta esa fusión tan íntima de realismo e idealismo en la estructura misma objetiva del cuasi-concepto. Sobre todo por la consiguiente imprecisión, insuperable, que se crea con eso a toda tarea que se proponga discriminar elementos reales puros en el conocimiento científico. Pero seguramente que se trata de extremistas. Serán racionalistas o realistas, un poco a lo Descartes, partidarios a ultranza de las ideas claras y distintas. No tienen razón, y su propósito parece desorientado.

No es probable que ese disgusto se produzca tan fácilmente entre los científicos modernos, curados ya de lo que el optimismo cartesiano y otros similares podían tener de excesivamente confiado e ingenuo. Hoy se posee mucho más hondamente un sentido de modestia y de heroica paciencia para entregarse a los hechos más como son—aunque sean desagradables y complejos—que como se quisiera *a priori* que fuesen. No existe prisa por terminar, ni aun propósito de llegar hasta el fin, hasta revelar clara y distintamente todo el secreto de la realidad con una manera absoluta y definitiva, mediante adquisiciones enteramente irreformables.

Después de todo, el científico se siente hoy y se sabe más cerca de lo real a través de la aparente penumbra e imprecisión realistas de una teoricidad científica sólo cuasi-concepcional que cuando creía mirarlo desde las claridades demasiado confiadas de un mediodía bastante ficticio. Resulta más seguro tantear en el crepúsculo, pegados a la tierra, que avanzar descuidados a la luz de una ilusión. Por eso no pensamos

que sea él precisamente quien se ha de sorprender ante la perspectiva, al parecer ingrata, que abre esta interpretación cuasi-conceptualista de la racionalidad y de la teoricidad específicas del conocimiento científico. Ingrata, se diría, porque es perspectiva del trabajo paciente y de renunciamiento a las satisfacciones que a primera vista parecen ofrecer la búsqueda y el hallazgo de "realidades físicas puras".

Es ese un empeño vano, porque tales realidades "físicas" *así* puras no existen para nosotros. Sólo existe la aproximación penosa, nunca acabada, del proceso cuasi-conceptual. Sólo *a posteriori* y siempre indirectamente es posible destilar del contenido cuasi-conceptual no realidades, sino un sentido de realidad más o menos preciso. Las más de las veces será necesario que un cuasi-concepto haya sido ya sustituído por otro mejor para que su sentido de realidad nos aparezca algo más depurado. Nosotros quisiéramos saberlo mientras está en plena vigencia, pero estamos condenados a no ver su cara hasta que haya pasado, cuando su interés es menor. Podemos decir lo que no *era* realidad en un cuasi-concepto, pero ignoramos lo que no *es* realidad en él. Es la dialéctica del proceso cuasi-conceptual de nuestro conocimiento científico o, mejor, de la teoricidad científica.

Lo dicho puede bastar como descripción general del significado que atribuímos a la racionalidad cuasi-conceptual. Creemos que, según ese módulo cuasi-conceptual, debería interpretarse casi toda la racionalidad del conocimiento científico y, desde luego, su racionalidad y su teoricidad específicas.

5

Fenomenología de la racionalidad cuasi-conceptual.—En particular habría que interpretar así, como ya anunciábamos, el espacio y el tiempo. Ellos serían, nada más y nada menos, que sendos cuasi-conceptos, los más fundamentales de toda la física y de toda la cosmología. Hay que evitar enérgicamente, con rigurosa precisión intelectual, toda objetivación directa del espacio y del tiempo, sea de tipo categorial o de tipo conceptual. La historia de este problema demuestra hasta qué punto es ello difícil.

Se hace necesario comprender que las propiedades atribuídas al espacio no le competen por identidad real ni por pertenencia real, sino únicamente a título de la aptitud lógica que posee para contribuir a su expresión racional. Por eso resulta incorrecto decir que el espacio *tiene* propiedades reales. Lo correcto sería decir que el espacio y el tiempo expresan propiedades de lo real dado. Lo más exacto es que en estos dos

cuasi-conceptos, y por su medio, logramos nosotros una expresión refleja de ese complejo sensible real, que se nos da en contacto directo o en experimentación laboriosa, y de cuanto con él se relaciona específicamente. Las propiedades de ese complejo sensible, así expresadas en el cuasi-concepto espacial o temporal, son las que por eso mismo hay que llamar espaciales y temporales.

El espacio y el tiempo no son, pues, esquemas *a priori*, dados o descubiertos de una vez para siempre, dotados de una rigidez estructural inmutable. De hecho se crean y se inventan, aunque no formalística ni idealísticamente, sino en el seno de un proceso dinámico de contacto con el mundo de los fenómenos sensibles. Por consiguiente, son ellos también dinámicos, de naturaleza progresiva y revisable.

Este resultado es decisivo. La naturaleza epistemológica del espacio clásico ya no puede representar un obstáculo teórico a la posible creación de nuevos espacios, que sean tan físicos como el anterior. Será lícito todavía—supongamos—poner en duda si el cuasi-concepto espacial clásico y euclídeo, basado sobre una realidad más imperfectamente dada, corresponde aún de hecho, o puede al menos corresponder, epistemológicamente a esa misma realidad, que hoy se nos da con mucha mayor perfección y complejidad. Aludo, v. gr., a las tentativas, siempre frustradas, de reconducir la relatividad einsteiniana al esquema clásico, o la mecánica cuántica a la mecánica determinista... Lo que no se debería poner más en duda es que la cuestión tiene sentido y objeto. El teórico de la física puede y debe entregarse a su investigación con una perspectiva más desembarazada y sin sentirse ligado inevitablemente al espacio y al tiempo clásicos como a un auténtico *dato*, sea de la naturaleza misma de las cosas o de nuestra mente, con el que sería forzoso contar.

A esta exposición de la teoría cuasi-conceptual, que por su misma brevedad ha tenido que revestir un aire un poco abstracto, debería seguir lo que podríamos llamar el estudio fenomenológico de la misma. En nuestra Memoria original este análisis fenomenológico se hace con toda detención y ocupa la parte principal y más amplia. Se trata en él de investigar si ciertos fenómenos de la especulación científica y ciertas situaciones especialmente críticas y nuevas de la ciencia experimental no están convergiendo inequívocamente hacia esta solución epistemológica cuasi-conceptual. Los fenómenos analizados son unos del campo matemático y otros del campo físico. El resultado es francamente positivo.

Entre los primeros abordamos el problema mismo fundamental de la matemática, que es el de sus relaciones con lo real, y que está hoy planteado en términos antagónicos tan agudos entre formalismo e intui-

cionismo. El análisis de este hecho especulativo nos lleva a la solución de equilibrio, que representa la teoría cuasi-conceptual. Nuestra conclusión es que en principio no existe la matemática pura, ni en sentido intuicionista ni en sentido formalista. Toda construcción matemática tiene una raíz más o menos aparente e inmediata en lo real dado, y por eso en principio toda matemática puede ser aplicable. La necesidad de introducir la metalógica y la metamatemática, permitidas por los mismos formalistas, y que racionalmente se hacen inevitables, parece indicar que en la especulación misma matemática más rigurosamente formalizada no es posible eliminar todo elemento dado y más o menos implícitamente impuesto. Si se quiere, resulta posible reducirlo indefinidamente, pero no excluirlo enteramente.

Otro fenómeno interesantísimo de la especulación matemática, y cuyo análisis revela una significación inmanente netamente cuasi-conceptualista, es el de las geometrías no-euclídeas. También el fenómeno de la creación de nuevos espacios llamados matemáticos está postulando una interpretación cuasi-conceptualista. Nuestro análisis se realiza concretamente sobre los espacios generalizados de Riemann, sobre los espacios funcionales y sobre los espacios métricos y no métricos de conexión afín, proyectiva, etc.

La teoría de la relatividad y las teorías cuánticas son otros dos fenómenos del conocimiento científico, cuyo análisis nos ha revelado una significación cuasi-conceptualista tan marcada que no es fácil ponerla en duda.

Es interesante observar cómo muchas veces los mismos relativistas discuten con los antirrelativistas, adoptando unos y otros un punto de vista igualmente conceptualista y, por lo mismo, igualmente desacertado, a nuestro parecer. Puede ser cierto que la teoría de la relatividad no da por sí misma la causa profunda de los fenómenos, limitándose, como decía Becquerel, a ser una ciencia de la estructura más bien que una ciencia de la sustancia. No hay en ello ningún inconveniente y, efectivamente, si sucede así es porque la teoría de la relatividad representa una construcción cuasi-conceptual. Lo importante está en reconocer que la teoría no relativista, que reconstruye lo real dado en el espacio y tiempo clásicos, no es de índole epistemológicamente diversa, y tampoco da por sí misma la causa profunda de los fenómenos. El problema exacto está, pues, en saber si la reconstrucción cuasi-conceptual relativística es o no más ajustada y en ese sentido más verdadera que la reconstrucción cuasi-conceptual clásica. La investigación de la causa profunda de los fenó-

menos—quien la quiera hacer—habrá de realizarla partiendo de aquella reconstrucción que sea cuasi-conceptualmente más perfecta.

Por lo que se refiere al complejo hecho cuántico, observaremos tan sólo que su interpretación cuasi-conceptualista permite, entre otras cosas, renunciar a la continuidad misma del espacio y del tiempo y a su uniformidad. Es más probable que no se deba contar con un tiempo único, sino que cada acontecer posee más o menos su ritmo temporal propio. sólo muy imperfectamente reducible a un módulo común. Incluso se puede contar con un acontecer transespacial y transtemporal, cuya estructura nada o muy poco tenga que ver con la estructura espacial y temporal, a las que estamos habituados, y que, en definitiva, no serían más que cuasi-conceptuales y, por lo mismo, nada más que semirreales.

6

Cuasi-conceptualismo y complementaridad.—No hemos realizado todavía el análisis cuasi-conceptual detallado de la complementaridad, que representa uno de los aspectos más interesantes y de significación más profunda implicados en el hecho cuántico moderno. Con todo, creo poder afirmar desde ahora que su sentido es profundamente cuasi-conceptualista. He aquí unas cuantas consideraciones básicas a este propósito.

Recordemos que Leibniz había concebido ya, a su manera, que lo real sensible está estratificado en dos planos diferentes. Uno sería el plano real fenoménico, es decir, el plano de los "*phénomènes bien fondés*" o de los "*phénomènes bien réglés*" o "*bien liés*", que, por tanto, no es puramente fenoménico, como el de los sueños. La extensión continua de los cuerpos es para él nada más que un "phénomène bien fondé", lo mismo que el arco iris. El otro plano sería el de la realidad sustancial o realidad en un sentido más pleno—realidad "tout court"—, sin las determinaciones que le presta su condición fenoménica. Se trata, sencillamente, de un plano real transfenoménico. El primero coincide con el plano de la percepción más inmediata y, en definitiva, macroscópica. El segundo la trasciende y no se parece a ella.

Los dos planos son, pues, distintos, *irreductiblemente distintos*. El segundo no se parece ni es semejante al primero. No es posible superponerlos ni hacerlos coincidir. Cada uno está integrado con elementos propios, que no se repiten en el otro. Sin embargo—y esto es decisivo—, la desarticulación entre ellos no es absoluta, ni la discontinuidad o la disparidad son omnímodas. Si es verdad que el segundo no resulta seme-

jante al primero, no deja, por otra parte, de tener con él cierta relación de analogía. Si no se les puede hacer coincidir, es posible al menos establecer entre ambos algún otro tipo de correspondencia bien definida.

Esto no es tan difícil de concebir ni tan extraño para nosotros, que estamos hoy especialmente habituados a esta clase de correspondencias entre elementos heterogéneos, definidas por un grupo de transformaciones. Así, por ejemplo, sabemos de tales correspondencias entre puntos y rectas en la geometría proyectiva, o entre rectas y círculos en la geometría de los radios vectores recíprocos, o entre círculos y elipses en la geometría a fin, etc. Por lo demás, el propio Leibniz es quien insinuó una aclaración de este tipo para explicar la correspondencia entre el plano real fenoménico y el plano transfenoménico, mucho más real.

En una carta a Foucher de 1686 le decía: "Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous, leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime comme une Ellipse exprime un Cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'Ellipse et *vice versa*, suivant une certaine loi de rapport" [3]. Y en otra carta a Arnauld del año siguiente (9 de octubre de 1687) volvía a repetir: "Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et bien réglé entre ce qui ce peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral" [4].

En otros términos, podría igualmente decirse que el plano macroscópico no viene a ser más que la traducción fenoménica y mental, bien definida, del plano real transfenoménico.

Pero se da en este caso una circunstancia enteramente particular. Mientras en la traducción y en las correspondencias aludidas, de tipo geométrico o analítico, suelen ser conocidos todos aquellos elementos entre los que se establece la correspondencia, aquí, en cambio, sólo nos

---

[3] G. W. Leibniz: *Die philosophische Schfriften von...* (ed. Gerhardt), t. I.. p. 383.

[4] Véase *ibidem*, t. 2, p. 112. En *Nouveax Essais* escribe igualmente: "Il ne faut pas s'imaginer que ces idées de la couleur ou de la douceur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelles avec leurs causes. Je dirai plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et por ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemble en quelque façon un cercle, dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un repondant, suivant une certaine relation, à chaque point de l'autre. C'est ce que les Cartésiens ne considérent pas assez..." (lib. 2, c. 8, § 13). Hasta qué punto era familiar y fundamental para Leibniz esta idea, puede deducirse todavía de otros pasajes, que no es necesario copiar. Véase, por ejemplo, *Essai de Theodicée* (parte III, §§ 356, 357); en otra carta a Foucher, de 1675 (ed. Gerhardt, t. I, pp. 372 ss.; ed. crit., *Sämtliche Schrifte und Briefe*, serie II, t. I, páginas 248 ss.), etcétera.

serían conocidos los elementos del plano fenoménico. Los elementos del plano transfenoménico (por el hecho mismo de transcender el primer plano más inmediato de la representación macroscópica) no llegarían a sernos conocidos sino más laboriosa y conjeturalmente, en términos de analogía, y sólo a través de las leyes mismas de correspondencia mejor o peor establecidas. El acceso al plano, siempre más real, del mundo transfenoménico es sí posible a través del plano fenoménico, pero mediante un paso que no siempre, y tal vez nunca, se realiza por mera prolongación o por simple extrapolación, sino que al revés, implica necesariamente una profunda discontinuidad. Tiene que conducir a algo heterogéneo alumbrando un mundo desconocido, en gran parte extraño al anterior y aun contradictorio con él.

No nos interesa cómo concibió Leibniz más concretamente la estructura del plano transfenoménico. Sólo es importante retener esa disparidad radical que introduce entre los dos planos. Por eso tampoco interesa especialmente que los planos sean dos sólo o más. Lo fundamental es que se piense en una estratificación de niveles tan heterogéneos con el primero.

Descartes, por el contrario, siguiendo la orientación atomística de muchos griegos, tenía otra manera más sencilla e ingènua de concebir lo real sensible. Puede decirse que también él lo concebía estratificado en dos planos, uno fenoménico en parte e inmediato y otro transfenoménico y puramente real.

Pero entre ambos establece una relación sencilla de homogeneidad. No concibe que exista discontinuidad radical ni verdadera heterogeneidad entre los dos. El segundo es pura y simplemente una prolongación y una extrapolación reducida del primero. Se llega a él por una sencilla reducción homotética del primero y más inmediato. Solo que no se debe trasponer ni extrapolar al segundo plano sino parte nada más del primero, es decir, lo que el primero tiene ya de extensión, dejando lo cualitativo—las cualidades secundarias, que dirá Locke—como exclusivo del primero. Baste recordar que el segundo plano cartesiano—el último y definitivo de la realidad—estaría integrado por partículas de diversos tamaños y figuras (redondas, alargadas y lisas "como bastones y juncos", acanaladas con tres estrías, ramosas...), descritas con tanto lujo imaginativo en la tercera y cuarta parte de sus *Principia*.

Es evidente que la teoricidad científica de los tres últimos siglos se ha dejado guiar *de hecho* por esta mentalidad cartesiana más bien que por la de Leibniz. Todas las teorías sobre sólidos, líquidos, gases, moléculas, átomos, núcleos, electrones, protones, etc., eran primitivamente

de ese tipo modelístico cartesiano. Indudablemente que los servicios prestados y los triunfos obtenidos así han sido grandes. Por eso precisamente se juzgaba que la estratificación de lo real, propuesta por Descartes, era la única con valor y con sentido científicos. La de Leibniz, en cambio, sobre todo por la inhomogeneidad tan radical que introduce entre los dos planos, era tenida como desprovista absolutamente de ese valor y significación científicas. No pasaba de ser, cuando más, una especulación *filosófica* plausible, pero desde luego acientífica y al margen de toda teoricidad propiamente científica.

Pues bien, no dudamos en afirmar que la significación nativa y más profunda de la complementaridad está en que da estado científico a esa condición transfenoménica de lo real, intuída por Leibniz con una audacia y un radicalismo tan fundamentalmente exactos. Descartes, menos audaz, apenas si llegó en rigor a sospecharla y no hizo más que desflorarla. Esa estratificación radicalmente inhomogénea de lo real tiene hoy una repercusión sintomática, que la especulación y la experimentación científicas pueden captar y de hecho captan con su propia sensibilidad de percepción. La complementaridad representa el *choque fenomenológico* del dinamismo científico con la discontinuidad heterogénea de esa estratificación de lo real.

Se trata de un síntoma interno e inmanente a la ciencia. Es analizable. Ya no es sólo una reflexión de apariencia más o menos apriorística la que pretende sobornar desde fuera al científico para que renuncie al ideal de poder seguir reconstruyendo indefinidamente su universo con una continuidad homogénea, siempre a base de lo ya conocido y sin necesidad de crear nuevos elementos de racionalidad. Ahora es el propio proceso de su movimiento progresivo lo que parece situarle ante una cierta insuficiencia radical y ante una absoluta inintegrabilidad de sus viejos elementos de racionalidad. Esta situación le hace presentir la necesidad y, por tanto, la posibilidad también de un salto audaz hacia fuera, en busca de una racionalidad eventualmente extraña del todo a la antigua.

Al menos es cierto que semejante perspectiva no asusta ya a una buena parte de los espíritus científicos. Y en todo caso es evidente que serán muy pocos los que se atrevan a juzgarla hoy como lo hubieran hecho los científicos del siglo pasado.

Esta nueva situación se acusa a veces desde un punto de vista histórico, es decir, como reflexión sobre lo que ella significa con relación a la concepción de los atomistas griegos. La física actual, al despojar a los átomos incluso de sus cualidades geométricas, no haría sino llevar

a su término el proceso de "desmaterialización", iniciado por Leucipo y Demócrito, cuando concibieron los átomos desprovistos de cualidades como el color, etc.

Así lo expresa, por ejemplo, W. Heisenberg: "Pero en un punto —dice—la física moderna del átomo va esencialmente más lejos que la de los griegos; y este punto es indispensable para entender toda su evolución. Para Demócrito habían perdido los átomos las cualidades, como el color, el gusto, etc. No les quedaba más que la propiedad de llenar el espacio; las afirmaciones geométricas sobre los átomos eran permitidas y no necesitaban de un análisis ulterior. En la física moderna han perdido los átomos incluso esta última propiedad. No poseen las cualidades geométricas en un grado superior o simplemente distinto de aquel en que poseeen las otras: color, gusto, etc. Para el átomo de la física moderna *todas* las cualidades son derivadas, y no hay en absoluto propiedad ninguna material que le convenga inmediatamente; es decir, toda clase de imagen, que nuestra representación quiera forjarse del átomo, es *eo ipso* defectuosa e incorrecta. Una comprensión de "primera especie" [alude a la επιστήμη platónica], resulta para el mundo atómico —casi podría yo decir, *per definitionem*—imposible... En la teoría moderna del átomo no existe ninguna propiedad de los cuerpos, sensiblemente dada, que se tome sin análisis y se traslade así a las partes más pequeñas de la materia. Más bien sucede que toda propiedad es analizada con el fin de ser comprendida, de donde se sigue como consecuencia natural que los átomos no pueden poseer ninguna de estas propiedades en su sentido corriente" [5].

Pero esta misma situación, que—según decíamos—viene a confirmar la existencia de una conexión muy íntima entre la complementaridad y la condición transfenoménica de la realidad cosmológica, se manifiesta más de ordinario por otro síntoma. Es fácil reconocerla, efectivamente, en la presencia y en la aceptación, más o menos resignada, de lo irracional dentro mismo de la física moderna.

Esto hubiera escandalizado unánimemente hace cincuenta años. Hoy, sin embargo, sucede a la letra. Bohr lo ha denunciado con una frase genial que, entre otros, tiene también y quizá principalmente este sentido. Nos la refería su antiguo discípulo L. Rosenfeld en la comunicación, ya mencionada, al Congreso de Filosofía de las Ciencias, de París. Habría, según Bohr, dos clases de verdades científicas, unas "banales" y otras

---

[5] W. Heisenberg: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*. Leipzig, 1943, pp. 35 ss.

"profundas". Verdades "banales" son aquellas tales que la proposición contraria es manifiestamente falsa. Verdades "profundas" serían aquellas otras tales que la proposición contraria es también a su vez una verdad "profunda". Evidentemente, ese dominio de las verdades "profundas" presenta a primera vista algo de irracional, y Bohr alude con él al dominio de la microfísica y de la complementaridad.

La necesidad consentida de introducir nuevas lógicas para el tratamiento de lo real científico, por ejemplo, la lógica trivalente de Reichenbach o la "lógica cuántica" de Mme. Destouches-Fevrier, es otro síntoma claro de lo mismo.

M. Destouches denuncia el hecho en forma más directa, pero igualmente justa: "Pour celui qui n'est en possession que des concepts de la physique classique, la physique quantique parait irrationelle. Mais même pour celui qui a acquis le maniement technique de la mécanique ondulatoire, une trace d'irrationalité demeure, qu'il est difficile de circonscrire. Cette trace assez subtile se manifeste tantôt sous une forme, tantôt sur une autre sans que l'on puisse attribuer nettement à tel facteur déterminé la responsabilité de toutes les irrationalités. Et suivant les auteurs, c'est tel caractère ou bien tel autre qui est posé comme fondamental; *mais incontestablement la complémentarité est la manifestation la plus nette, la plus apparente de cette irrationalité*" [6].

Se puede hacer notar con Bohr que la complementaridad deriva de la indivisibilidad del cuanto de acción. Porque, sin duda, es grande la anormalidad "irracional" que tal hecho parece introducir. Pero, al fin, ése no sería más que un síntoma particular. A nuestro juicio, Destouches se orienta más y mejor hacia el origen nativo y más radical de la complementaridad, cuando lo refiere a un elemento irracional subyacente a la física quántica y ligado a las nociones de subjetividad y de objetividad. M. Destouches enuncia el "*Principio de subjetividad* (o *principio de la microfísica*)" en estos términos: "*Toute connaissance sur un système microphysique ne s'acquiert qu'au moyen d'une mesure qui nécessite l'emploi d'un appareil dont l'intervention est en droit inéliminable.*" Y el "*Principio de objetividad* (o *principio de la física macroscópica*)" en los siguientes: "*L'intervention d'un appareil de mesure utilisé pour acquérir une connaissance sur un système physique macroscopique est en droit éliminable*" [7].

A primera vista podría parecer paradójico que el aparato de medida

---

[6] J.-L. Destouches: *Quelques aspects théoriques de la notion de complémentarité.* Dialectica, 2 (1948), p. 351.

[7] J.-L. Destouches: L. c., pp. 372-373.

—al fin, un sistema macroscópico—no sea eliminable en principio cuando se trata de conocer un sistema microfísico, y lo sea, en cambio, cuando se trata de conocer un sistema físico macroscópico. ¿Por qué no sucedería más bien al revés? La razón está en que el aparato de medida es enteramente homogéneo con el sistema que se quiere conocer y, por lo mismo, su intervención es reducible homogéneamente a los términos y a los elementos del sistema observado. Resulta por eso expresable según ellos, sustituible y, en consecuencia, eliminable.

Al contrario, el aparato de medida resulta esencialmente inhomogéneo con el sistema microfísico y, por consiguiente, su intervención no es reducible homogéneamente a ningún elemento del sistema observado ni expresable según sus términos. En definitiva, pues, resulta insustituible y se hace ineliminable. La descripción del sistema microfísico tiene por eso que ir vinculada necesariamente y condicionada a ese elemento irreductiblemente heteromorfo que es el aparato de medida. La imposibilidad esencial de eliminar su intervención viene a ser, en último análisis, una consecuencia y un síntoma fundamental de la radical inhomogeneidad del plano microfísico con relación al plano macrofísico.

Creemos, por tanto, que la complementaridad surge en la física como consecuencia de estar lo real sensible estratificado o, mejor, de ser estratificable según planos absolutamente irreductibles e inasimilables. Ahí radicaría su origen último. Ahora bien, todo esto resulta de una evidencia cuasi-conceptualista sorprendente. Nuestro punto de vista está precisamente postulando para lo real sensible esa misma clase de estratificación. Su nombre propio sería el de estratificación cuasi-conceptualista. Cada nivel cuasi-conceptualista es un "horizonte de realidad". Esa inhomogeneidad radical entre los sucesivos niveles, al mismo tiempo que el mutuo condicionamiento y la mutua correspondencia "sui generis" que los religa, no son más que una consecuencia del peculiar carácter que se atribuye a la realidad cuasi-conceptualizable. Es decir, de su carácter, por una parte abierto y dinámico hasta la discontinuidad y hasta la creación heteromorfa, y por otra, conservativo.

En rigor, pues, tampoco debería decirse que la complementaridad denuncia un elemento irracional subyacente a la física cuántica. Para la racionalidad cuasi-conceptualista no existe tal irracionalidad. Cuando se habla de un irracional es porque se está pensando con mentalidad conceptualista en la existencia de un único plano posible de racionalidad científica. Evidentemente todo lo que desborde irreductiblemente ese cuadro ha de parecer irracional. Pero no habría tal. La teoricidad cuasi-

conceptualista cuenta con la posibilidad de diversos planos irreductibles de racionalidad y aun postula su existencia, como hemos visto.

La teoricidad conceptualista no conoce otra manera posible de superar una irracionalidad dada que reduciéndola a la racionalidad de partida. Por ejemplo, tratará de reducir el indeterminismo cuántico al determinismo clásico, o la descripción relativista de determinados hechos al espacio y al tiempo clásicos. Mientras no lo logre por esa vía, se cree ante un irracional. Si desespera de lograrlo alguna vez, creerá estar ante un irracional definitivo. Al contrario, la teoricidad cuasi-conceptualista prevé, además, una posible superación de lo irracional científico por vía no ya de reducción, sino de verdadera invención. Claro está que no de una invención cualquiera, sino de una invención que sea genuinamente cuasi-conceptualista.

Esta observación se relaciona todavía estrechamente con otra importante, que convendría precisar. Suele decirse que la descripción de un sistema microfísico no puede hacerse sino en términos macroscópicos. Desde el punto de vista cuasi-conceptualista tampoco esto sería exacto. Efectivamente, eso supone, una vez más, dos cosas que la racionalidad cuasi-conceptualista no admite. En primer lugar, que el plano de la racionalidad macroscópica sea privilegiado e irrevisable. En segundo lugar, que sea único y, por lo mismo, que no exista posibilidad de alumbrar un nuevo plano de racionalidad ni, consiguientemente, nuevos términos de expresión.

Así, pues, la teoricidad cuasi-conceptualista prevé que sólo aquellos términos del plano macroscópico que no poseen carácter cuasi-conceptual serán en principio eliminables en la descripción de un sistema microfísico. En particular, por ejemplo, no creemos que la continuidad del espacio clásico sea ineliminable de las descripciones microfísicas. Al revés, será tal vez necesario eliminarla. Hay que contar con la posibilidad de términos nuevos de expresión, términos amacroscópicos, que en principio puede proporcionar a la ciencia el dinamismo cuasi-conceptualista de nuestro espíritu.

JAIME ECHARRI, S. J.

Oña (Burgos), diciembre de 1949.

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD COMPARADA, SEGUN SUAREZ

II

Sumario.—En el primer artículo se vió cómo el principio de identidad comparada es analítico y universal e inmediato en su *sentido formal,* y cómo en este sentido jamás se puso en duda ni se discutió entre los escolásticos. Solamente se discute si es universal en el *sentido material.* Y acerca de este punto se mencionaron tres sentencias *La primera* decía que el principio no tenía excepción alguna ni siquiera en la Trinidad divina; el principio prescribe que dos cosas o realidades idénticas con una tercera singular y única, son idénticas entre sí; mas las relaciones divinas no son realidades en cuanto relaciones o personalidades. *La segunda solución,* asimismo, decía que no se daba absolutamente ninguna excepción en el principio; pero que, sin embargo, el principio no se cumplía en el caso de relaciones inmanentes y opuestas; lo cual parece decir al mismo tiempo que no hay excepción alguna y que hay una excepción. *La tercera solución,* bastante frecuente, es la que sostiene que el principio en su sentido material tiene una excepción, que es la de la Trinidad divina.

Esta es la solución que *adopta Suárez,* y esto es lo que se explica en el presente artículo. Tres cosas se explanan aquí. *La primera* es cómo esta solución es ciertamente sobre la razón, mas no es contra la razón. *La segunda* es que la única excepción contra el principio es el caso de la Trinidad divina, y por esto se demuestra cómo es imposible una trinidad creada, y cómo la única manera de probar este aserto es la inducción *ex casibus particularibus. La tercera* es que, cuando se trata de verdaderos principios primeros de la razón, la experiencia y la inducción jamás influyen como motivos de asentir, sino solamente para adquirir los términos y el sentido de los mismos; pero adquiridos los términos, solamente la comparación de ellos y la luz natural de la razón son el motivo de asentir.

§ I.—*Enunciado de la solución suareciana y presupuesto de ella.*

Antes de dar su propia solución, Suárez pone como *punto de partida* la verdad irreformable de la fe, y es que en Dios hay tres personas que se identifican realmente según toda su entidad con una cosa singular y única, que es la esencia divina, y, sin embargo, no se identifican entre sí, sino que se distinguen realmente como personas, aunque no como esencia. Esta verdad no hay que discutirla, sino aceptarla con admiración y silencio por la reverencia debida a Dios, que como testigo nos la enseña. Esta ha de ser nuestra actitud, como nos lo

enseñan todos los Padres, entre los cuales San Anselmo, nos dice [1]: *"si negat incredulus tria dici de uno posse, sicut nos de his tribus personis et uno Deo fatemur, quoniam hoc in aliis rebus non videt neque in Deo intelligere valet, sustineat paulisper aliquid quod eius intellectus penetrare non possit, in Deo esse, nec comparet naturam quae super omnia est libera ab omni lege et loci et temporis et compositionis, et credat aliquid in ea esse quod in rebus aliis esse nequeat"*.

Aquí expresamente San Anselmo dice que tres personas que se identifican con una misma deidad no son entre sí idénticas, sino distintas, contra lo que pide la razón en todas las *demás cosas*. Y añade Suárez que todos los Padres hablan de la misma manera, porque, como se ve, no es sino la profesión de la fe, a saber, que tres personas o realidades que se identifican con una tercera singular y única son realmente distintas entre sí [2]

Una vez asentado este firmísimo fundamento y *punto de partida*, Suárez da su propia solución, en la cual podemos distinguir tres partes.

La *primera parte* consiste en afirmar que el principio de identidad en su sentido material, y tomado en toda su universalidad, no es verdadero, sino falso, porque tiene una excepción en la Trinidad divina, en la cual las personas se identifican realmente y según toda su entidad con la esencia divina singular y única y, sin embargo, ellas no se identifican entre sí en cuanto son personas. Hoc ergo posito respondeo: *Principium illud "Quaecunque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se" si in tota abstractione et analogia entis sumatur abstraendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum* [3].

La *segunda parte* de su solución es afirmar que, puesta esta verdad, el principio se puede y debe admitir formulado con la explicación oportuna y común, que se dice ser de Santo Tomás: *Denique addi potest limitatio illi principio, "Quae sunt eade uni tertio, esse idem iner se", nisi obstet oppositio, i. e. nisi illa duo extrema maiorem oppositionem habeant inter se quam cum tertio* [4]; y de esta solución, dice: *praesertim illa ultima (responsio) est consentanea Patribus et Conciliis"* [5]. Y en otra parte expone con admirable precisión la misma doctrina. Dice así: *hoc principium in creatis et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute*

---

[1] *De Incarnatione*, c. 6.
[2] SUÁREZ: *De Trinitate*, 1, 4, c. 3, n. 6.
[3] *Ibid.*, n. 7.
[4] *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 6.
[5] *Ibid.*, n. 7.

loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis, quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt nisi tantum in essentia, de quo alias [6].

La *tercera parte* de su solución es afirmar que el principio en su sentido formal es una solución adecuada del problema trinitario, y que es muy a propósito para responder en forma a todas las dificultales antitrinitarias: *Aliter Capréolus respondet: quae sunt eadem uni tertio adeaquate, esse idem inter se, non vero si inadaequate;* es decir, vale el principio si el medio se toma por lo menos una vez según toda su extensión [7]. Y de esta solución afirma: *Quarta vero (responsio) de identitate adaequata et inadaequata est accomodata ad respondendum in forma difficultatibus occurrentibus;* y en otra parte añade que este principio es evidente, y que en cuanto es evidente no se opone al misterio trinitario: *et ideo eo modo que est evidens (principium) non est contrarium huic mysterio* [8].

En breve se puede enunciar así la solución de Suárez; el principio en su *sentido formal* es absolutamente universal porque es analítico e inmediato. En este sentido no se opone al misterio Trinitario; porque cuando dos personas se identifican realmente con la esencia, ésta no se toma en ambas identificaciones según toda su extensión, sino en una extensión restringida, y así no se sigue que las personas hayan de ser idénticas entre si. El Padre es la esencia divina; el Hijo es también la esencia divina; mas no se sigue que el Hijo se identifica con el Padre, porque en la comparación con la esencia, ésta no se tomó ninguna vez según toda su extensión, sino en una extensión restringida; no se dijo que el Padre es todo el que es esta esencia divina, sino el Padre es alguien que es esta esencia divina, y el Hijo es también alguien que es esta esencia divina; de donde no se sigue que el Padre es Hijo, sino que el Padre y el Hijo son *dos* que son esta misma esencia divina. Mas el principio tomado en su sentido *material*, si se entiende como universalísimo, es falso, ya que tiene una excepción en la Trinidad y, por tanto, se puede aceptar bajo la fórmula que expresa esta excepción diciendo que el principio es verdadero siempre que no se trate de relaciones *inmanentes y opuestas en Dios.*

---

[6] *DM.*, 7, 3, 8.
[7] *Ibid.*, n. 5.
[8] *De Trinit.*, 1, 1, c. 11, n. 20.

§ 2.—*Esta solución es sobre la razón, mas no contra la razón.*

Esta solución perturba algo a nuestra razón, pero no es contra la razón, sino sobre ella. *Tres personalitates esse unam naturam et connaturales illi, esse valde alienum a ratione, non tamen esse contra, sed supra illam. Illud autem principium Quae sunt eadem uni tertio,* etc., *licet in rebus finitis sit universaliter verum, in re autem infinita demonstrari non potest per rationem naturalem, et ideo eo modo quo est evidens, non est contrarium huic mysterio, de quo alias infra occurret sermo tractando de relationibus divinis* [9].

Esta solución perturba algo la razón por la manera como ella adquiere los principios primeros. La mente adquiere los *términos* de que constan los primeros principios por la experiencia y por las abstracciones que hace a partir de la experiencia. Como en nuestra experiencia no conoce sino seres absolutos o relativos, con relaciones a términos extrínsecos, se cree la mente que estas son todas las clases de seres; y como en estos seres el principio se verifica sin falta, pronunció el principio de identidad extendiéndolo a todo ser. Mas he aquí que la revelación nos enseña que hay otra clase de seres, a saber, relaciones inmanentes y opuestas, las cuales se identifican con una cosa singular y no se identifican entre sí; con esto la razón experimenta la inquietud de lo absurdo, por oponerse a las concepciones que primero tenía.

Mas esta perturbación cesa prontamente cuando un testigo abonado le dice que además de los seres absolutos y de las relaciones transitivas hay relaciones inmanentes y opuestas. Ante este testimonio la razón dice que su intención no había sido incluir tales maneras de ser en su principio ni para afirmarlas ni para negarlas, ya que ni tenía ni podía tener noción de ellas. Pero como, al fin, había pronunciado imprudentemente su principio de una manera universalísima, ahora reconoce que *con relación a esa fórmula* hay que poner una excepción y, por consiguiente, hay que decir que el principio en su sentido material y tomado en *toda su universalidad es falso* [10].

Decíamos, además, que, si bien esta solución perturba a la razón, *no es contra la razón.* Sería contra la razón si la razón pudiese demostrar la verdad del principio como absolutamente universal; y esto no lo puede demostrar de ninguna manera.

La inteligencia no puede demostrar de ninguna manera la absoluta

[9] *De Trinit.*, 1, 1, c. 11, n. 20; cf. ibid., n. 18-19.
[10] Cf. *De Trinit.*, 1, 1, c. 11, n. 18-19, et c. 2, n. 4.

universalidad del principio por las siguientes razones, que expone Suárez cuidadosamente en el libro primero *De Trinitate* [11].

La *primera razón* es porque una verdad no puede ser contraria a otra verdad; y como es absolutamente verdadero que en Dios hay una excepción contra el principio de identidad comparada, se sigue que el entendimiento no puede demostrar como verdadero ese principio que en su sentido universalísimo destruiría la verdad del misterio de la Trinidad [12].

La *segunda razón* es porque Dios es autor y origen del entendimiento; luego no le puede haber dado la aptitud natural para demostrar rectamente una cosa opuesta al mismo ser de Dios, cual sería el principio de identidad comparada universalísimamente tomado [13].

La *tercera razón* es porque, si bien el entendimiento es de orden inferior a la eminencia divina, sin embargo no le es contrario, y así no puede conducir a lo contrario de lo que es Dios, cual sería el principio de identidad en toda su universalidad [14].

La *cuarta razón* está tomada de la manera como nosotros formamos los primeros principios. Nosotros percibimos los seres de la experiencia, y de ellos abstraemos los *conceptos* y *términos* de que se forman los primeros principios. Y como en las cosas de la experiencia no hallamos seres absolutos que se identifiquen realmente con muchas relaciones inmanentes y realmente opuestas entre sí, no podemos formar un concepto de ellas ni para afirmarlas ni para negarlas [15]. Es cierto que el entendimiento, creyendo que todo el ser se reducía a seres absolutos y a relaciones opuestas a términos extraños al ser y no inmanentes en el mismo ser, pronunció sin más que dos seres cualesquiera que se identifican realmente con otro singular y numéricamente uno, son realmente idénticos entre sí. Mas procediendo con una cautela y prudencia suma, no debía haber hablado de dos seres cualesquiera, sino de dos seres que no sean relaciones inmanentes y opuestas realmente.

La *quinta razón* es la trascendencia del ser divino. El entendimiento sabe que en Dios hay cosas que superan a todo entendimiento creado y creable, y no sabe si una de esas cosas será el misterio de la Trinidad, porque no sabe si la hipótesis de relaciones inmanentes y opuestas realmente implica contradicción; no tiene idea comprehensiva de Dios, ni

---

11 *Ibid.*, c. 11, n. 18-19.
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*
15 *Ibid.*

idea de relaciones inmanentes substanciales y opuestas, y así de suyo no puede afirmarlas ni negarlas [16].

La *sexta razón* es porque, considerando todas las maneras particulares cómo se pudiera construir la prueba para demostrar la imposibilidad de una excepción contra el principio, o sea la absoluta universalidad de éste, se ve que éstas no son eficaces.

Los modos particulares de demostrar esa imposibilidad serían alguna demostración directa o alguna demostración indirecta, y Suárez niega la posibilidad de ambas demostraciones [17].

La demostración *directa* se haría por el análisis del ser; mas esto nos llevaría a negar el misterio de la Trinidad, ya que las personas son realidades o entidades, y, sin embargo, identificándose con una cosa singular, no se identifican entre sí como personas.

Si venimos a la demostración *indirecta*, también ésta es imposible. Porque, ¿cómo se podría hacer esa demostración indirecta? Solamente probando que en las criaturas es imposible una trinidad creada, y arguyendo después que tampoco es posible en Dios una Trinidad increada. Mas dice el P. Suárez que tal argumentación es ilegítima. Porque la consecuencia tiene dos vicios: uno es que se arguye de cosas particulares al ser universal; de que una cosa sea imposible en la criatura como tal, no se sigue que sea imposible en el Creador. El otro vicio es que al argüir de las criaturas se podría sospechar que la imposibilidad de una trinidad creada se debe a la finitud, y entonces no se puede argüir que también en el infinito es imposible [18].

Además hay otra debilidad particular en esta argumentación, y es que *la imposibilidad de una trinidad creada*, de la cual se parte en el antecedente, no se podría probar sino a lo más por inducción, fundada en hechos particulares, que son las criaturas, y solamente aquellas criaturas que han podido ser observadas por nosotros [19].

¿Es verdad que la *imposibilidad de una trinidad creada* solamente se puede comprobar por inducción y experiencia y que no es una verdad analítica? Así es, como veremos más adelante. Pero aquí no nos importa la respuesta a esta cuestión. Sólo nos importa la verdad obtenida, a saber: que la excepción contra el principio tomado en sentido material, aunque es una cosa muy superior a la razón, no va en contra de la razón, ya que la razón no puede demostrar la absoluta universalidad del principio *por ningún procedimiento*.

§ 3.º—*La única excepción es la de la Trinidad divina.*

Ya hemos visto repetidas veces que el principio de identidad, en su sentido formal, es absolutamente universal y verdadero y analítico. Pero

---

16 *Ibid.*
17 *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 7.
18 *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 7.
19 *Ibid.*

no establece nada acerca de la índole del medio. No dice si un medio singular y único puede tener extensión por la que se identifique con muchos términos realmente distintos. Lo que interesa en esta fórmula es que el medio se tome por lo menos una vez en toda su extensión, y no se preocupa de determinar si un término singular puede tener o no alguna extensión. Por la fe sabemos que la esencia divina singular y única tiene su extensión, y entonces el principio se aplica a ella con toda propiedad.

Mas el sentido material del principio determina la naturaleza del medio, el cual ha de ser *singular*, y dice que: *si dos cosas se identifican con una tercera singular y única, siempre se identifican realmente entre sí*. El principio así tomado ya hemos visto que es falso; porque hay un medio singular y único, según la revelación, que es la esencia divina, el cual tiene su extensión por la que se identifica con muchos términos realmente distintos, y éstos no se identifican realmente entre sí, aunque se identifiquen realmente con un tercero.

Y con esta ocasión se suscita un nuevo problema. El P. Suárez y todos los católicos dicen que la única excepción es la de las relaciones inmanentes y opuestas en Dios, y fuera de ese caso no se puede dar otro semejante ni en las cosas divinas (ya se trate de razones absolutas, ya de relaciones no opuestas), ni en las cosas creadas (ya se trate de razones absolutas, ya de relaciones de cualquier género). La única excepción es la Trinidad divina. *Hoc principium* IN CREATURIS ET IN REBUS FINITIS SIMPLICTER TENET [20]. *Illud principium "Quae sunt eadem uni tertio", licet* IN REBUS FINITIS SIT SIMPLICITER VERUM, *in re autem autem infinita demonstrari non potest* [21].

Mas se pregunta: ¿Con qué razones apoyan los autores esa afirmación? Una vez que hemos visto que el principio de identidad, en su sentido material, tiene una excepción, ¿por qué no puede tener otras muchas? Y ¿porqué esas excepciones no se pueden extender a las cosas *absolutas* creadas o increadas, o a las *relaciones* no opuestas entre sí? ¿Porqué en las criaturas no se pueden dar relaciones substanciales, inmanentes y opuestas como en Dios?

A este problema tratamos de responder ahora.

---

[20] *DM*, 7, 3, 8.
[21] *De Trinit.*, 1, 1, c. 11, n. 20.

a) IMPOSIBILIDAD DE EXCEPCIÓN EN LAS COSAS ABSOLUTAS INCREADAS.

Es imposible que haya excepción en las cosas absolutas increadas. Por ejemplo, no es posible que la inmensidad divina sea la esencia divina, y que la justicia divina sea la misma esencia divina, y que sin embargo la inmensidad divina no sea idéntica realmente con la justicia divina. O sea, no puede haber en Dios dos perfecciones absolutas que, identificándose con la esencia divina, no se identifiquen realmente entre sí.

La razón es porque la *inmensidad* divina se constituye por la esencia divina, ya que todo lo divino se constituye por la esencia divina; mas la esencia divina se constituye intrínsecamente por toda perfección posible y absoluta; luego si la *inmensidad* divina es la esencia divina, por fuerza será realmente la justicia divina y todas las perfecciones por las que se constituye intrínseca y formalmente la esencia divina como tal [22].

En lo cual hay mucha diferencia con las relaciones divinas inmanentes y opuestas. Las perfecciones absolutas son la misma esencia; mas como la esencia se constituye esencialmente por todas las perfecciones absolutas, por ser Dios infinito, luego cada perfección es todas las otras perfecciones por absoluta identidad. Mas cuando se habla de las relaciones divinas, es otra cosa. Cada una de las relaciones es la esencia divina; mas la esencia divina no se constituye intrínsecamente por las relaciones: luego no hay contradicción intrínseca en decir que una relación es la esencia divina y no es las otras relaciones. Y se explica la menor, en que decíamos que la esencia no se constituye formalmente por las relaciones. Si se constituyese intrínsecamente por las relaciones, entonces cuando decimos que una relación, por ejemplo, la Paternidad, es la esencia divina, diríamos que esa relación es todas las otras relaciones, lo cual es contra el dogma; por consiguiente, los datos revelados nos dicen que la esencia divina no se constituye por las relaciones. En otra forma se declara lo mismo: el Padre, por ejemplo, es perfecto Dios y tiene toda la esencia divina; mas no tiene formalmente las otras relaciones; luego la esencia divina no se constituye por las relaciones, así como, por el contrario, se constituye por todas las perfecciones absolutas [23].

Consta, pues, analíticamente que en Dios no puede haber excepción contra el principio de identidad comparada en su sentido material en las cosas absolutas. Porque la esencia divina se constituye por todas las perfecciones absolutas; luego si alguna perfección absoluta se identifica con la esencia, se ha de identificar con todas las otras perfecciones absolutas, que son los constitutivos de la esencia divina.

---

[22] *De Trinit.*, 1, 3, c. 11, n. 5; ibid., 1, 1, c. 4, n. 12-13.
[23] *De Trinit.*, 1, 4, c. 5, n. 2-9.

b) Imposibilidad de excepción en las relaciones no opuestas, increadas.

Sabido es que hay en Dios relaciones inmanentes no opuestas entre sí que, por identificarse con la misma esencia divina, se identifican realmente entre sí. Tal es la relación de Spirator, la cual conviene al Padre y al Hijo. Cada uno de ellos es Spirator; ¿cómo no hay dos spiratores, así como son dos las personas del Padre y del Hijo? La razón es porque la relación de Spirator del padre y del Hijo se identifican con la esencia divina, y no hay oposición de origen entre ellas [24].

Mas alguien podría insistir en las miras anteriores y preguntar cómo, a pesar de no oponerse entre sí, y a pesar de identificarse con la esencia divina, no se distinguen realmente entre sí. La dificultad en poner una excepción contra el principio de identidad, no parece que está en que las cosas identificadas con una tercera sean relaciones o no, o en en que sean relaciones opuestas o no, sino en que siendo cosas reales, que se identifican con una tercera, no se identifican entre sí; y si esto sucede una vez, ¿por qué no puede suceder otras muchas en número indefinido?

Respondemos que, si atendemos a la doctrina de la Iglesia, la única razón de multiplicidad de personas en la Trinidad es la oposición relativa, y esta oposición relativa no puede ser otra que la fundada en los orígenes o procesiones internas. Y si atendemos a la razón, que es de lo que ahora tratamos, parece evidente que si dos cosas se identifican con otra tercera, son esa misma cosa tercera, y, por consiguiente, se identifican entre sí, a no ser que por la eminencia divina haya alguna condición que haga contradictoria la identidad mutua, y esa condición no puede ser otra que las relaciones opuestas de origen. De aquí se sigue que las relaciones de *Spirator* propias del Padre y del Hijo, son idénticas entre sí, ya que no dicen oposición de producente y de producido. La *spiratio activa* la comunica el Padre al Hijo, como le comunica su esencia, no produciéndola, sino meramente comunicándola, y así no se opone la *spiratio* del Padre y del Hijo, como no se opone ni distingue la esencia del Padre y del Hijo [25].

¿Y basta esta explicación para que digamos que es verdad cierta y analítica la imposibilidad de que en Dios se distingan realmente las relaciones que entre sí no

[24] *De Trinit.*, 1, 10, c. 5.
[25] *De Trinit.*, 1, 5, c. 6, n. 5.

se oponen? ¿O tal vez es esta una conclusión que se admite en el orden racional con más buena voluntad que con fundada evidencia? Claro es que si no tuviésemos el precedente de la real distinción de las relaciones trinitarias, no se nos ocurriría sospechar que pueda haber real distinción entre relaciones no opuestas en Dios; pero dado ese precedente, ¿es del todo evidente que repugne la real distinción entre relaciones no opuestas? Es cosa discutida entre los teólogos [26]. Creemos, sin embargo, haber respondido suficientemente con la razón antes expuesta. Es una proposición analítica que dos cosas idénticas con una tercera se identifican realmente entre sí si no hay alguna condición que haga contradictoria esa identificación; y como en las relaciones no opuestas no hay esa condición, luego analíticamente consta que dos relaciones no opuestas, identificadas con la esencia, se identifican realmente entre sí. Si esta razón no satisface, quedará la duda de si en Dios hay más de tres relaciones distintas entre sí, y esto solamente en el orden de la razón, no en el orden de la fe; la doctrina teológica nos dice que la única excepción posible contra la universalidad del principio es la Trinidad de las personas divinas; luego fuera de ellas no hay otras relaciones divinas realmente distintas entre sí.

c) Es imposible la excepción contra el principio en las cosas absolutas creadas.

Alguien podría dudar de esta proposición. ¿Por qué no puede suceder que el género sea una cosa singular que se identifique con muchas especies realmente distintas, o que la especie sea una cosa singular que se identifique con las individuaciones todas dentro de la especie? De esta manera en las cosas absolutas creadas habría infinitas excepciones contra el principio de identidad. Muchos individuos se identificarían con una cosa singular y única, que sería la especie, y, sin embargo, los individuos se distinguirían entre sí; del mismo modo que muchas relaciones inmanentes divinas se identifican con la esencia divina singular, y, sin embargo, no se identifican realmente entre sí ¿Qué dificultad puede haber contra esta hipótesis que no se pueda poner contra el misterio de la Trinidad? Si se dice que en las relaciones divinas hay oposición y aquí no, se responde que aquí también hay oposición mutua, que consiste en la pluralidad de individuos, ya que un individuo no puede ser el otro. Si en la Trinidad divina la distinción nace de la oposición de origen aquí la distinción de individuos nacería de la oposición de pluralidad. Además, parece que la dificultad en admitir una excepción contra el principio no está en que haya o no oposición entre las relaciones; la dificultad está en que siendo muchos los términos, se identifiquen realmente con una cosa singular; tan imposible parece esto, cuando hay

[26] *De Trinit.*, 1, 5, c. 5-6.

oposición de origen en los términos, como cuando no hay oposición de origen, sino mera pluralidad. ¿Por qué en un caso no hay repugnancia y en el otro hay repugnancia absoluta?

Primera demostración de la imposibilidad de que dos cosas absolutas creadas se identifiquen con una tercera y que, sin embargo, se distingan realmente entre sí.

Billot ha dado una solución que ha agradado a muchos, y es la misma que aceptó Mahieu. Repetiremos brevemente esta solución, que expusimos anteriormente.

Dice Billot que las relaciones opuestas en cuanto tales, y en cuanto son el *esse ad*, no tienen realidad ni entidad alguna, antes prescinden de ella; solamente tienen realidad en cuanto se identifican con el fundamento, o sea en cuanto son el *esse in*, y en cuanto son la misma esencia divina absoluta. De aquí se ve cómo no hay dificultad en que dos relaciones opuestas mutuamente se identifiquen con una tercera y no se identifiquen entre sí. El principio de identidad comparada prescribe que no se distingan entre sí las realidades que se identifiquen con una cosa tercera; mas las relaciones en cuanto tales, o sea en cuanto al *esse ad*, no son realidades; luego el principio de identidad comparada no prohibe que se distingan realmente entre sí, aunque se identifiquen realmente con una cosa tercera.

Por el contrario, añade Billot, si hablamos de realidades absolutas, éstas tienen realidad precisamente en cuanto son absolutas. Por consiguiente, *si en cuanto absolutas se identifican con una cosa tercera, no pueden menos de identificarse entre sí;* de lo contrario, se afirmaría y se negaría una misma cosa en el mismo sentido al mismo tiempo. Se afirmaría que ambos extremos identificados con la misma esencia son una misma cosa, porque eso significa identificarse con una cosa tercera; y se negaría que son una misma cosa, porque entre sí realmente se distinguirían [27].

Esta aguda demostración probaría demasiado; probaría que no solamente las relaciones opuestas, sino también las relaciones no opuestas se pueden distinguir realmente entre sí a pesar de identificarse con la esencia, y así no habría razón para decir que la relación de Spirator es una misma en el Padre y en el Hijo, y no doble, como son dos las personas espiradoras.

En segundo lugar, esta respuesta es la negación *involuntaria* del misterio. No habría personas realmente distintas entre sí ni multiplicadas realmente. Porque lo único que se multiplica en la Trinidad es el *esse ad* o las relaciones, no el *esse in*, que es unicísimo e inmultiplicable; mas el *esse ad* o las relaciones y personalidades como tales, según la doctrina expuesta, de suyo son nada; luego se ha multiplicado algo que es nada; es decir, las personas como cosas o realidades distintas son una ficción. Solamente habría multiplicación real de nombres para significar una misma esencia que sostiene varias negaciones de ser, mas no habría tres personas realísimas y multiplicadas realmente.

Y se aumenta más esta negación *involuntaria* del misterio, por cuanto dice Billot que si las personas fuesen reales como *esse ad*, entonces necesariamente se identificarían con la esencia y no habría multiplicación de personas. Pero es manifiesto que las personas en cuanto personas son realidades sublimísimas y no ficciones ni precisiones de realidades, luego se sigue que, según la doctrina expuesta, es una contradicción que no se identifiquen realmente entre sí.

---

[27] BILLOT: *De Deo Uno et Trino*, edit. 7 (1926), p. 441.

Esta solución creemos que la rechazan todos los católicos cuando ponderan sosegadamente las desastrosas consecuencias de ella.

Por esta causa vamos a considerar otra solución que sostenga como realidades positivas las relaciones aun formalmente consideradas como *esse ad*.

Segunda demostración de la imposibilidad de que dos cosas absolutas creadas se identifiquen realmente con una tercera y que, sin embargo, no se identifiquen entre sí.

Cuando se trata de cosas absolutas creadas comparadas e identificadas con una tercera, pueden hacerse dos hipótesis; o que las cosas comparadas con el medio constituyan toda la esencia del medio, o que, aun identificándose realmente con el medio, no constituyan la esencia del medio. Ejemplos del primer caso en lo increado, lo tenemos en la inmensidad y justicia divinas identificadas con la esencia divina; ejemplos del segundo caso serían las individuaciones que se identifican con la especie y no son el constitutivo de ella, o las diferencias específicas que se identifican con el género y, sin embargo, no son el constitutivo de él.

En el *primer caso* consta analíticamente que no puede haber excepción alguna contra el principio de identidad comparada, aun materialmente considerado. Porque si A es B y toda la esencia de B está constituída por C, A es necesariamente C. Se ve, pues, que si dos cosas A y C se identifican con una tercera B, constituyendo ambas toda la esencia de B, siempre se han de identificar realmente entre sí porque, de lo contrario, se afirmaría y negaría una misma cosa simultáneamente y bajo el mismo sentido.

En el *segundo caso* también es imposible toda excepción contra el principio de identidad comparada aun materialmente considerado.

Es de evidencia analítica que, si dos cosas se identifican realmente con una tercera, ambas son esa misma cosa tercera, o sea ambas son una misma cosa, a no ser que sea contradictorio que se identifiquen entre sí, como sucede en las relaciones inmanentes y opuestas; más en las hipótesis dichas los individuos se identifican con una especie singular y única, y las especies se identifican con una esencia genérica, y esos extremos no dicen entre sí relación de oposición; luego todos los individuos se identificarían entre sí y todas las especies se identificarían asimismo entre sí; y esto es negar la hipótesis en que procedemos, que es la real multiplicidad de especies y de individuos, y es negar la realidad misma que la evidencia nos muestra de la multiplicidad real de los seres en el mundo.

Además, este monismo universal de lo creado se habría de extender a toda la amplitud del ser; porque si todas las diferencias individuales se

identifican realmente con la especie, y todas las diferencias específicas se identifican realmente con una sola esencia genérica singular y única, por el mismo procedimiento habría que decir que todas las diferencias del ser se identifican realmente con el ser único y necesario que es Dios, lo cual es el colmo de los absurdos: no habría multiplicidad de seres, ya que éste es uno con el que se identifican realmente todas las cosas, y Dios sería asimismo el sujeto de todas las mutaciones, generaciones y corrupciones que nos da la experiencia.

d) IMPOSIBILIDAD DE RELACIONES OPUESTAS, SUBSTANCIALES E INMANENTES EN LAS CRIATURAS, IDÉNTICAS CON UNA COSA TERCERA Y DISTINTAS ENTRE SÍ.

Todos dicen que es imposible en las criaturas una trinidad creada en que hubiese relaciones inmanentes opuestas e identificadas realmente con una esencia singular y única, como sucede en Dios. Dicen, además, algunos autores que esta proposición es analítica e inmediata, fundada en el principio de identidad comparada en su sentido material. El P. Suárez, por el contrario insinúa que la imposibilidad de una excepción en las criaturas, o sea la absoluta universalidad del principio de identidad comparada en las criaturas, solamente podría probarse por cierta inducción de casos particulares.

La imposibilidad de una trinidad creada se prueba fácilmente *dependientemente de la revelación*. Porque la fe nos dice que la Trinidad de personas en una esencia singular y única es un misterio propio y exclusivo de la eminencia divina, y con esto se nos dice que en las criaturas es imposible una trinidad semejante.

Además la fe nos da pie para que conozcamos cuál es la razón *a priori* de la posibilidad de la Trinidad increada. Esta razón *a priori* ha de ser algo exclusivo y propio de Dios, ya que fuera de Dios ni se da ni se puede dar semejante misterio. Mas lo exclusivo de Dios, como predicado propio y diferencial, es el ser por esencia y su infinitud; luego ésta es la razón *a priori* de la posibilidad de la Trinidad increada. Luego donde no se dé ese predicado, como no se da en las criaturas, es imposible una trinidad semejante.

Este raciocinio es patente. Pero aquí lo que se pregunta es si la *razón natural, independiente de toda premisa de fe*, puede demostrar la imposibilidad de una trinidad creada y cómo la puede demostrar.

A lo cual creemos que se ha de responder con el Doctor Eximio que *esa imposibilidad no es de evidencia analítica, sino que se ha de probar, a lo sumo, por inducción tomada de casos particulares.*

El contexto en que lo dice es el siguiente. Había afirmado que el principio universalísimo de identidad en su sentido material es falso; *primeramente* por que hay una excepción en la Trinidad divina; y *segundo*, porque la razón no puede demostrar la universalidad del principio. No la puede demostrar *directamente*, v. c., por el análisis del concepto del ser, porque entonces tampoco en Dios podría haber una Trinidad increada. Ni la puede demostrar *indirectamente*, por ejemplo, partiendo de la imposibilidad de excepción alguna en las criaturas, y pasando a concluir que también en Dios es imposible excepción alguna. En esta argumentación indirecta halla varios vicios en la consecuencia, como ya vimos; y del antecedente, o sea de la imposibilidad de una trinidad creada, dice que solamente se podría probar por inducción de casos particulares: *Respondeo principium illud: quae sunt eadem &, si in tota abstractione et analogia entis sumatur abstrahendo a creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis* [28].

Es, pues, patente que para Suárez la imposibilidad de una trinidad creada a lo sumo se podría probar por inducción de casos particulares y no por el análisis de los conceptos.

Y adviértase de paso cuán a redropelo leen e interpretan al Doctor Eximio sus adversarios, que sólo hallan en él errores y desaciertos. Dicen que en estas palabras el Doctor Eximio afirma que los primeros principios sólo se prueban a lo sumo por inducción tomada de casos particulares.

Suárez enseña con elegancia y profundidad todo lo contrario, como vamos a ver en seguida. En este sitio sólo habla del principio de identidad en su sentido material, y dice que ni es un principio primero, ni se puede probar *directamente*, ni tampoco indirectamente; porque si alguien quisiese probarlo *indirectamente*, partiendo de la imposibilidad de una trinidad creada, para concluir que tampoco es posible una trinidad increada, no podría probar el antecedente de esta argumentación en que se afirma la imposibilidad de una trinidad creada, sino sólo por inducción de casos particulares. Así, que solamente afirma que la imposibilidad de una trinidad creada se prueba *sólo* por inducción de casos particulares y no de otra suerte, v. c., por sola la consideración y comparación de los términos.

¿Es verdadera esta proposición? Parece que sí. Y esto lo veremos

[28] *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 7.

recorriendo los varios modos cómo se podría probar racionalmente una tesis, y examinando cuál de ellos podría tener lugar en el caso presente.

Los modos cómo se podría probar la imposibilidad de una trinidad creada serían *a priori*, por el análisis del ser en general o por el análisis del ser finito en particular, o *a posteriori*, por una *inducción científica* y rigurosa, que da la razón *a priori* de la conclusión, o *por inducción de casos* particulares que no da la razón *a priori* de la conclusión.

El *análisis del ser* no prueba la imposibilidad de una trinidad creada, porque entonces se seguiría que tampoco en Dios es posible, y así se negaría el misterio.

El *análisis del concepto de lo finito* tampoco nos da esa imposibilidad, porque, de lo contrario, se seguiría que, donde no hay finitud, sino infinitud, como en Dios, no hay imposibilidad de trinidad; y como en el ser necesario e infinito lo posible es actual, se seguiría que por sólo el análisis de lo finito hemos probado la existencia de la Trinidad divina, lo cual es deshacer el misterio.

Podría alguien objetar que la imposibilidad de una trinidad creada se prueba suficientemente por la finitud de la criatura. Porque esa trinidad se debería necesariamente a procesiones internas inmanentes y substanciales, identificadas con la misma esencia, y eso es imposible en las criaturas. El ser inteligente y volitivo creado necesita de procesiones inmanentes para entender y querer, y estas procesiones han de ser distintas de la substancia, porque siendo finito, no está perfectamente actuado por su esencia en el querer y entender; y, por tanto, esas procesiones han de ser accidentales, porque el ser intelectivo y volitivo en su substancia ya se supone completo. Es, pues, imposible que el ser finito tenga procesiones substanciales e identificadas con su substancia. De esta manera la finitud prueba suficientemente la imposibilidad de una trinidad creada.

Se responde que este es un argumento precioso para demostrar que en la criatura no puede haber una fecundidad inmanente y substancial que sea perfectiva de la propia substancia, porque la perfección de la substancia ya constituída sólo se adquiere por medio de accidentes. Mas de aquí no se sigue que sea imposible en absoluto una procesión substancial e inmanente, no perfectiva del ser, sino meramente comunicativa y difusiva del propio ser, como sucede en la Trinidad divina. La imposibilidad de esta manera de procesiones no se ha demostrado, por razón de la finitud de la criatura, como es patente. Y si se pretende que la finitud de la criatura es la razón *a priori*, que hace imposible las procesiones inmanentes y substanciales por mera comunicación del ser, entonces por el mismo hecho se ha concluído que donde no se da la finitud, como es en Dios, no hay ese impedimento para dichas procesiones, sino que son posibles; y como en el infinito lo posible es actual, se sigue que se ha probado por el mismo hecho la existencia de la Trinidad divina, lo cual es la negación misma del misterio, ya que está al alcance de nuestra razón.

Alguien ha objetado que, aunque del análisis de lo finito se siguiese la imposibilidad de una trinidad creada, no por eso se seguiría que en el

ser infinito sería posible una Trinidad increada: la imposibilidad de una trinidad podría provenir en el ser finito de su finitud y en el ser infinito de su infinitud. Una misma propiedad puede tener raíces muy variadas. Y así el leño es irracional por ser leño; y el mármol es irracional por ser mármol.

A lo cual hay que responder que la objeción no es fundada. Confunde la inducción con el análisis. La inducción me puede convencer y demostrar que todo leño es irracional; pero el análisis del leño no me puede demostrar que el leño en cuanto leño es irracional. Para que el análisis del leño me demostrase que el leño en cuanto tal es irracional, tendría yo que examinar el leño en cuanto leño, y en aquello en que se distingue de todo otro ser, v. c., del mármol, del agua, del oro; y ver que precisamente aquello por lo cual se distingue de todos los demás seres, y por lo que se constituye en leño, es la raíz de la irracionalidad. Y esto es imposible, porque entonces lo que no tuviere aquella diferencia característica, propia y exclusiva del leño, no sería irracional, lo cual es manifiestamente falso. Si se dice que el leño es irracional, no exclusivamente como leño, sino por lo que tiene de común con todo ser meramente material, entonces ya la raíz de la irracionalidad no estaría en la razón exclusiva de leño, sino en la razón común del leño con todos los demás seres meramente corporales; y así, la irracionalidad no se deduciría del análisis de la razón del leño, como tal, sino del análisis de la razón de lo meramente corporal, y esto ya es verdadero y fundado.

Del mismo modo podemos tal vez saber por inducción que lo finito no puede ser trino; mas es imposible que el análisis de lo finito, o sea de aquello que constituye al ser finito como finito y como distinto de todo otro ser, sea opuesto a ser trino, como lo demuestra la consideración siguiente:

El análisis de lo finito como tal tendría que considerar lo finito en aquello precisamente que lo constituye como ser finito y como distinto de todo lo que no es finito, y tendría que demostrar que lo finito, precisamente por aquello que le es propio y peculiar, es incapaz de ser trino. Mas estonces es cosa clara que donde no hay esa característica exclusiva de lo finito, no puede haber incapacidad de una trinidad. Porque si lo infinito también es incapaz de una trinidad, entonces la imposibilidad de ser trino es una propiedad común y, por tanto, la raíz última es también común, porque evidentemente esa raíz sería semejante en ambos en radicar una propiedad común, como es manifiesto, aunque se diga que tal semejanza es solamente análoga como la del ser.

De todo lo cual se sigue que el análisis del concepto de finito no nos prueba la imposibilidad de una trinidad creada.

La inducción filosófica y estricta, que diese la razón *a priori* de la imposibilidad, tampoco es posible. Sabido es que la inducción bien hecha da la razón *a priori* de un fenómeno, propiedad o atributo. De esta manera prueban que la acción *in distans* es imposible; porque vemos que siempre la causa ha de estar próxima al efecto; y si preguntamos la razón *a priori* de tal necesidad, no hallamos otra, sino la razón de *causa en cuanto tal*, y, por consiguiente, ni Dios mismo como causa puede obrar a distancia ni hacer que una criatura obre a distancia como causa principal. Y ahora preguntamos si es posible probar de una manera semejante la imposibilidad de una trinidad creada por una inducción estricta que nos dé la razón *a priori* de tal imposibilidad, y se responde que no.

Porque si fuera posible semejante prueba, sabríamos la razón *a priori* de esa imposibilidad. Y esa razón *a priori*, o sería un predicado común a Dios y a la criatura, o un predicado exclusivo de la criatura.

Si la razón *a priori* es un predicado común a Dios y a la criatura, entonces por el mismo caso habríamos demostrado que tampoco en Dios es posible una trinidad divina, y habríamos negado el misterio. Si la razón *a priori* es un predicado exclusivo de la criatura, entonces sabríamos que en Dios, en quien no se da ese predicado, no hay imposibilidad de una trinidad divina; y como en el ser necesario lo posible es actual, habríamos demostrado naturalmente la Trinidad divina, lo cual es deshacer el misterio, ya que estaría al alcance de la luz natural.

Por consiguiente, solamente queda como única vía para probar la imposibilidad de una trinidad creada la inducción *ex puris particularibus*, que no nos da la razón *a priori* de esa imposibilidad.

Tras este análisis tan prolongado, recogemos como fruto que la única excepción contra el principio de identidad comparada en su sentido material es la de las tres personas de la Trinidad; los otros casos de excepciones hipotéticas los hemos ido eliminando, aunque no todos con igual género de certeza y de demostración. El caso que se ha rechazado con menos certeza es el de las relaciones opuestas e inmanentes en la creatura. Mas a pesar de esta certeza, menos fuerte que en los demás casos, la ciencia no pierde nada en su propio terreno. La ciencia humana versa siempre o sobre razones *absolutas*, y en éstas siempre se verifica el principio, aun en su sentido material, o sobre *relaciones;* y entonces o se trata de relaciones *transitivas*, y ésas están a nuestro alcance y no se

oponen al principio de identidad; o se trata de relaciones *inmanentes y opuestas*, y de éstas no se preocupa la ciencia ni para afirmarlas ni para negarlas.

§ 4.º—*Suárez ha enseñado siempre que los primeros principios de la razón no se fundan en la experiencia como en motivos de asentir, sino en la comparación de los términos y en la luz natural de la razón* [29].

Suárez ha tenido siempre una cautela máxima para no debilitar los fueros de la razón con ocasión del misterio Trinitario que, si bien supera infinitamente nuestra razón, sin embargo, no le es contrario. El jamás ha enseñado que los primeros principios se obtengan por inducción o que sufran excepción, antes ha enseñado todo lo contrario con la elegancia y profundidad que le son propias.

Acerca del principio de identidad, en su sentido material, ha dicho que no es un principio primero ni segundo de la razón, sino que es un seudoprincipio, un principio falso. Por esta causa ha podido afirmar que nadie lo puede demostrar, ni directa ni indirectamente. Y que si alguien intentara probarlo como verdadero en toda su universalidad, no lo podría hacer sino a lo sumo indirectamente, probando la imposibilidad de una trinidad creada, y concluyendo en seguida que también es imposible una Trinidad increada. Deshace en seguida este raciocinio como evidentemente inválido, y acerca del antecedente en que se afirma la imposibilidad de una trinidad creada, dice que tal imposibilidad sólo se podría probar a lo sumo por inducción *ex casibus particularibus*, y ya vimos cuán fundada es su posición.

Pero acerca de los principios primeros y genuinos de la razón enseña con profundidad y abundancia de doctrina que jamás se fundan en la experiencia como en motivo de asentir, sino solamente en el examen de los términos y en la luz nativa de la razón, y esto es lo que vamos a declarar ahora.

Enseña, en general, que la experiencia y la inducción no se requieren para asentir a los primeros principios, porque, de lo contrario, ya no se trataría de primeros principios, sino de conclusiones demostradas. El asentimiento dado a estos principios se debe a la fuerza sintética y analítica de la razón, una vez aprehendidos los términos. Si la *experiencia* se requiere, es sólo para adquirir los términos por abstracción de los

[29] Esta materia la declaró con agudeza y penetración el Padre Dalmáu en *Estudios Eclesiásticos* (1926), pp. 95-98, y tras él amplió algo la materia el P. Eustaquio Guerrero, *ibid.* (1933), pp. 8-32.

datos de la experiencia, mas no como motivo de asentir: *Principiorum autem cognitio evidens, quae propria illorum est, non est ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione... Igitur nec immediata principia per se cognoscuntur per experientiam tanquam per proprium medium... Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est unica ratio asentiendi illis* [30].

Pero hay otra manera de experiencia, y es aquella en que se ve verificada la verdad de una proposición, y no ayuda como motivo de asentir, sino como ilustración de la proposición con que se enuncia el principio. ¿Es necesaria esta experiencia meramente *ilustrativa* para asentir a los primeros principios?

Hay que distinguir: porque hay algunos principios clarísimos y facilísimos para todos, como es el principio de contradicción, y para asentir a éstos no se requiere que haya precedido semejante experiencia: *Est namque in primis unum et alterum generalissimum et notissimum, scilicet, Quodlibet est vel non est, Impossibile est idem simul esse et non esse; et ad haec cognoscenda nulla requiritur experientia* (proprie dicta et illustrativa) *sed sola terminorum apprehensio, intelligentia seu explicatio... Et hoc videtur adeo per se notum, ut alia probatione non indigeat* [31].

Además de éstos hay otros primeros principios también evidentes y generalísimos, pero cuya inteligencia no es tan fácil como la de los precedentes. Y hablando de estos principios podemos hacer la hipótesis de que se conocen por disciplina o por invención. Si se han de adquirir por disciplina, no se requiere ninguna experiencia ilustrativa, sino cierta explicación del maestro, una vez adquiridos los términos por la experiencia simple de los sentidos. *Praeter haec vero principia notissima de quibus vix potest* (*ut opinor*) *esse controversia quin propriam experientiam non requirant, sunt alia etiam valde universalia et communia fere omnibus scientiis, ut: quaecunque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; et Omne totum est maius sua parte; et Si ab aequalibus aequalia demás, quae remanent sut aequalia. Et de his distinguere oportet quando talium principiorum notitia inventione acquiritur vel disciplina. Nam in hoc*

---

[30] *DM*, 1, 6, 26.
[31] *Ibid.*, n. 27.

posteriori modo existimo non esse necessariam experientiam proprie sumptam, sed supposita illa quae ad distinctam notitiam terminorum satis sit, et explicatis sufficienter per doctrinam rationibus terminorum, absque alia experientia posse intellectum assentiri suo lumine cum sufficiente evidentia et certitudine [32].

Mas si estos principios se han de adquirir por propia invención, entonces es necesaria la experiencia para adquirir los términos y ver repetidos ejemplos en que se verifique el sentido de la proposición para que, finalmente, el entendimiento se excite a formular la proposición y dé su asentimiento, sirviendo en este caso la experiencia como mero estímulo para la actividad del entendimiento, no como motivo de asentir. *At vero qui sola inventione scientias acquirunt, indigent experientia ad horum principiorum cognitionem* [33]. Y esta experiencia repetida se requiere ordinariamente, mas no siempre y por necesidad, porque si alguna inteligencia es muy privilegiada, con solo ver un caso tendrá bastante para formular el principio [34].

En todo lo cual hay mucha diferencia con los principios particulares y propios de alguna ciencia especial: para adquirir estos principios se necesita la experiencia repetida, y ésta como motivo de asentir [35].

Además de esta doctrina general sobre los principios primeros, dice en particular del principio *de identidad comparada* que él es el fundamento de toda recta forma de argumentar. Suscita en la metafísica el problema de si esta ciencia tiene por oficio enseñar la metodología general o dialéctica, y dice que no; pero añade que indirectamente ayuda mucho a la dialéctica de varias maneras, por parte de la materia y por parte de la forma. Por parte de la materia, explicando las materias de que tanto usa la dialéctica en sus ejemplos, como son las razones de esencia, de propiedades, de distinciones, diversidad, etc. Por parte de la forma, explicando con exactitud los principios en que se funda toda recta argumentación, como es el principio de identidad: *Ex parte vero formae (metaphysica iuvat dialecticam) quia haec doctrina (metaphysica) exacte declarat et ostendit omnia principia in quibus omnis recta forma argumentandi nititur, ut sunt illa: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; non potest idem de eodem simul affirmari et negari* [36]. Como se ve, Suárez afirma del principio de *identidad comparada* que es el funda-

---

[32] *Ibid.*, n. 28.
[33] *Ibid.*, n. 29.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, n. 30.
[36] *DM.* 1, 4, 32 in fine.

mento de toda recta forma de argumentar, lo cual se ha de entender, como explica en otros sitios, del principio en *su sentido formal, no en el sentido material.*

De lo dicho en este párrafo se desprende que, según Suárez, los primeros principios, y entre ellos el de identidad en su sentido formal, no se fundan en la experiencia como un motivo de asentir; si se requiere alguna experiencia es solamente para adquirir la noticia de los términos simples, y algunas veces para ilustrar el sentido del principio, mas no como motivo de asentir; el asentimiento se debe solamente a la luz de la razón, una vez adquiridos los términos.

§ 5.° *Con qué fin menciona Suárez la experiencia y la inducción al hablar del principio de identidad comparada.*

Contra lo que hemos dicho en el párrafo anterior, podría alguien hacer valer que Suárez dice muchas veces que el principio de identidad se funda en la experiencia o en la inducción [37].

Esta es una objeción debida a una lectura demasiado apresurada del texto suareciano. Para explicar la dificultad, diremos el fin con que Suárez menciona en esta parte la experiencia o la inducción.

La inducción y la experiencia la aduce para probar que las excepciones, que ponen algunos autores contra la universalidad del principio de identidad, se debían comprobar por los hechos; y los hechos no lo comprueban, como se demuestra por una larga *experiencia* e *inducción*. No aduce la experiencia para probar la realidad del principio, sino para decir que la *excepción* no es conforme a los hechos, lo cual es muy diverso. Esto lo veremos en un ejemplo.

Escoto decía que dos cosas idénticas realmente con una tercera son idénticas realmente entre sí, si con el medio se identifican realmente y según el concepto; mas no se identifican realmente entre sí si con el medio son idénticas realmente mas no conceptualmente. Suárez, entre otras cosas, observa que la excepción que pone Escoto es excesivamente amplia; porque enseña que si dos cosas se distinguen del medio, aunque sólo sea conceptualmente, son distintas realmente entre sí; esa excepción se debería comprobar por los hechos, ya que es tan frecuente; y, sin embargo, en los hechos no conocemos, fuera de la Trinidad, ni un solo caso de dos cosas que sean idénticas con el medio realmente y no

---

[37] *De Trinit.*, 1, 4, c. 3 passim.

conceptualmente y que, sin embargo, se distingan realmente entre sí.

También aduce Suárez la inducción y la experiencia, no para probar por ella el principio de identidad comparada, sino para probar lo contrario, a saber, que por la inducción no se puede probar indirectamente la verdad del principio de identidad en su sentido material y en toda su universalidad. Ya se ve que si ésta es su tesis, no puede afirmar que el principio se prueba por inducción: para Suárez no se prueba de ninguna manera, porque en toda su universalidad es un principio falso. Veamos cómo procede para probar que el principio en toda su universalidad no se puede demostrar ni siquiera indirectamente.

Dice que si el principio se demostrara indirectamente, sería probando que en las criaturas es imposible una excepción contra el principio, o sea que no es posible una trinidad creada, y concluyendo después que igualmente tampoco en Dios hay excepción alguna, y así el principio sería absolutamente universal.

Esta prueba indirecta del principio la rechaza Suárez, en primer lugar, porque es mala la consecuencia; en ella encuentra dos vicios, que antes hemos ponderado. Pero acerca del antecedente pregunta cómo se probaría. Se afirma en el antecedente que es imposible una trinidad creada, y esta imposibilidad dice no se puede probar sino a lo sumo por inducción. No nos interesa, por ahora, tratar si esta proposición es verdadera o falsa, porque ya la hemos tratado anteriormente; lo que nos interesa hacer ver es que Suárez no dice ni puede decir que el principio de identidad, en toda su universalidad, se demuestra solamente por la inducción, ya que su tesis es que no se puede demostrar ni directa ni indirectamente. Lo que afirma es que la imposibilidad de una trinidad en la criatura se podría probar a lo sumo por inducción.

§ 6.° *Dos objeciones contra la solución suareciana.*

Para que se acabe de entender plenamente el sentido de la solución suareciana, propondremos dos dificultades contra ella.

La primera dificultad es que parece, en resumidas cuentas, que Suárez niega las primeras evidencias de la razón. Si hay alguna cosa evidente es que si dos cosas se identifican según toda su realidad con una tercera, singular y numéricamente una, son idénticas entre sí. De lo contrario, serían una misma realidad y no serían una misma realidad ontológicamente e independientemente de toda consideración de la mente. Serían una misma cosa según toda su realidad, porque si ambas cosas se identifican en toda su realidad con una realidad singular y única, son esa realidad singular y única; y no serían una misma cosa según toda su realidad, porque se dice que se distinguen realmente en algo, aunque sólo se diga que se distinguen realmente

en las relaciones. ¿No es esto negar la razón? Si desconfiamos de la razón en esta evidencia, ¿cuándo nos podremos fiar de ella?

A esto se responde que no es tan evidente que se niegue la razón. Si se verifica la hipótesis de que hay una cosa simplicísima, identificada con la realidad total de extremos realmente distintos y opuestos relativamente entre sí, entonces: *a*) la afirmación y la negación no se verifican bajo el mismo aspecto o modo, sino según diversos aspectos o modos; porque ambos extremos serían idénticos bajo el aspecto de la esencia y no serían idénticos bajo el modo o aspecto de relación; y no es contradictorio ni opuesto a la razón el que dos cosas sean y no sean bajo diverso aspecto. *b*) En segundo lugar, si se verifica la hipótesis de relaciones mutuamente opuestas en una misma esencia divina, la esencia divina tendrá cierta extensión por la que realmente se identifica con muchos extremos realmente distintos. En este caso los dos extremos, que se identifican con la esencia singular y única, no se identifican con la misma parte de la extensión de la esencia, sino con diversa, y así no tiene nada de particular que no se identifiquen entre sí: el Padre es alguien que es esta esencia divina; el Hijo es alguien que es esta esencia divina; mas de aquí no se sigue que el Padre es el Hijo, sino que el Padre y el Hijo son dos que son esta esencia divina: en lo cual, verdaderamente no hay ni sombra de contradicción. *c*) La dificultad está en que una esencia singular y única tenga extensión o se identifique con muchos términos realmente distintos. Pero ya hemos visto que la mente no es capaz de demostrar con evidencia la repugnancia de esa hipótesis en Dios, ya por la trascendencia del ser divino, ya por la pequeñez de nuestra inteligencia y por la manera como nuestro entendimiento adquiere sus ideas, como ya antes hemos explicado con palabras de Suárez. Si convencidos, por un testimonio fidedigno, admitimos una esencia que se identifica con muchas relaciones entre sí opuestas, admitimos una cosa sobre toda inteligencia, pero no contra la inteligencia.

La *segunda dificultad* es que parece que, finalmente, Suárez no pone excepción alguna contra el principio de identidad comparada, contra lo que él mismo pretende. Porque él admite como fórmula recta del principio de identidad la que dice que, si dos cosas se identifican con una tercera tomada por lo menos una vez según toda su extensión, se identifican realmente entre sí. Ahora bien; esta fórmula es universalísima, de tal manera que no hay realidad alguna que no esté bajo su dominio. Es, además, la fórmula vulgar del principio de identidad, porque nadie ha pretendido entenderlo de otra manera, antes al revés, en la dialéctica se dice que el uso legítimo del principio de identidad no tiene lugar sino cuando se identifican dos cosas con una tercera, tomada en toda su extensión por lo menos una vez. Si, pues, Suárez admite esta fórmula, ha de admitir por fuerza que el principio de identidad comparada no tiene excepción alguna en su forma ilimitada; o si pone excepción contra la forma ilimitada, niega un principio analítico y universal.

No es difícil la respuesta a esta dificultad.

Suárez admite como universalísima y analítica la fórmula de que se hace mención: dos cosas idénticas con una tercera, tomada por lo menos una vez según toda su extensión, se identifican realmente entre sí sin ninguna excepción posible.

Mas el principio así formulado es el principio de identidad en su sentido formal, y en este sentido es evidentísimo y jamás se han levantado dudas o cuestiones acerca de él. Sin embargo, se da también otra fórmula del principio en sentido material, el cual enuncia que si dos cosas se identifican realmente con una tercera singular y única, se identifican realmente entre sí; y el principio así enunciado tiene su excepción

única en las divinas personas y, por tanto, no es verdadero en toda su universalidad. Puesta esta excepción, Suárez admite el principio de identidad explicado según las explicaciones comunes en toda la escolástica. Cuando se afirma que dos cosas idénticas con una tercera singular y única son idénticas entre sí, se distingue el principio; si son idénticas con una cosa tercera realmente y conceptualmente, se concede; si son idénticas con otra tercera sólo realmente y no conceptualmente, se subdistingue: en las cosas creadas y en las divinas absolutas, o en las relaciones no opuestas entre sí, de nuevo se concede; pero si se trata de relaciones inmanentes y opuestas, se niega.

Por aquí se ve que Suárez dice lo que todos los autores católicos aunque Suárez lo expresa con palabras con que suelen expresarse pocos autores. Suárez afirma que el principio de identidad comparada en su sentido material y universalmente entendido es falso, porque tiene una excepción en las relaciones divinas inmanentes y opuestas, y otros autores dicen que ese principio universalmente tomado es verdadero, con una excepción única, que es el caso de la Trinidad divina. En la realidad significada todos los autores convienen con Suárez, y sólo en las palabras difieren de él.

III

Corolarios que se siguen de la doctrina de Suárez.

SUMARIO: 1. Sobre el principio de *disconvenientia in tertio*.—2. Sobre el principio de contradicción.—3. Sobre el valor del silogismo.—4. Mirada sintética y sistemática.—Conclusiones.

De la doctrina del P. Suárez y de los escolásticos, relativa al principio de identidad en su sentido material, se deducen algunos corolarios, referentes a los principios de *disconvenientia in tertio*, de contradicción, y al valor del silogismo.

§ 1.º *Sobre el principio de "disconvenientia in tertio."*

El principio de *disconvenientia in tertio* es complemento del de identidad en orden al silogismo; porque así como el de identidad es el sostén de las conclusiones afirmativas, así el de *disconvenientia in tertio* es el sostén de las conclusiones negativas. Es, pues, de suma importancia ver si de la excepción en el principio de identidad resulta en el de disconveniencia alguna modificación, y cuál.

a) Enunciado del principio de "disconvenientia in tertio"

El principio de *disconvenientia in tertio* solamente tiene un enunciado valedero, que es en su sentido formal, y dice así: si de dos cosas la una se identifica realmente con una tercera y la otra no, ambas se distinguen realmente entre sí, con tal que el medio y el predicado de la conclusión se tomen en las premisas en toda la extensión de que son capaces. Si falta cualquiera de estas condiciones, el principio no vale. Por esta causa son legítimos los discursos siguientes: Pedro es hombre; el león no es hombre; luego el león no es Pedro. El hombre es animal; la caña no es animal; luego la caña no es hombre. En cambio no valen los discursos siguientes: Marco es hombre A; Tulio no es hombre B; luego Tulio no es Marco. Tulio puede no ser el hombre B, pero puede ser el hombre A que es Marco. Otro ejemplo: los rusos son hombres; los americanos no son rusos, luego los americanos no son hombres. Este discurso no vale, porque el predicado *hombres* en la conclusión es universal y en las premisas era solamente particular.

La razón de exigirse las dos condiciones señaladas es la siguiente: primeramente se necesita que el medio se tome en toda su extensión. Porque, de lo contrario, la afirmación caería bajo una parte de la extensión y la negación caería sobre otra parte de la extensión; pero ambas partes podrían ser verdaderas e idénticas en cuanto a la comprensión y en cuanto al número. Si Pablo *es español* del Norte y Andrés no es *español* del Sur, no se sigue que Andrés no es Pablo, como es patente. Segundo: se requiere que el predicado de la conclusión sea universal o se tome en toda la extensión de que es capaz en las premisas; de lo contrario, se hallaría en la conclusión algo más de lo que había en las premisas y que no se había comparado con el medio; el predicado sería universal en la conclusión, porque es proposición negativa, y particular en las premisas, como se pretende.

b) Aplicación a la Trinidad.

El principio así enunciado es de valor universal, y es analítico e inmediato, y por eso es imposible que no se aplique plenamente a la Trinidad. Por eso valen estos discursos: El Padre engendra, el Hijo no engendra, luego el Hijo no es el Padre. Todo el que es esencia divina es Omnipotente; mas el Querubín no es omnipotente, luego no es esencia divina.

En cambio, no vale el discurso siguiente: la esencia divina no en-

gendra; el Padre engendra; luego el Padre no es esencia divina. La esencia divina se toma en el predicado en toda su extensión, y en las premisas solamente se toma en sentido restringido y particular. Para que el silogismo fuese válido, debía decir: nadie que sea esencia divina engendra; mas el Padre engendra; luego el Padre no es esencia divina: el silogismo es legítimo, mas la mayor es falsa. Del mismo modo no vale el silogismo siguiente: la esencia divina se comunica al Hijo; la paternidad no se comunica al Hijo; luego la paternidad no es esencia divina. La esencia divina se toma en sentido universal o común en el predicado, y en las premisas sólo se tomaba en sentido de la comprehensión, no de la extensión. Para que el silogismo fuese válido, debía decir: todo el que es esencia divina se comunica al Hijo; mas la paternidad no se comunica al Hijo; luego la paternidad no es esencia divina. El silogismo así formulado sería legítimo, pero la mayor es falsa, porque hay alguien en Dios que es esencia divina y no se comunica al Hijo, cual es el Padre.

c) Peculiaridad del principio en la Trinidad.

Si bien el principio de *disconvenientia in tertio* es absolutamente universal y verdadero, sin embargo tiene en la Trinidad peculiares aplicaciones que no puede tener en las criaturas.

Nunca sucede en las criaturas que el predicado de la conclusión negativa sea singular y que ese singular no se haya tomado en las premisas en toda su extensión, porque toda la extensión del singular es su propia singularidad, y en la premisa se tomó, según toda su singularidad. Y así, por ejemplo, vale necesariamente este discurso: el galileo A es Pedro; pero el Apóstol B no es Pedro; luego el Apóstol B no es el galileo A. El galileo A es un término singular y siempre se ha tomado en toda su extensión, a pesar de que en la conclusión es predicado en una proposición negativa y en las premisas es sujeto de una proposición afirmativa.

Pero en Dios sucede que un término singular, que es predicado en la conclusión negativa, no se tome en toda su extensión en las premisas Así no vale este discurso: la esencia divina no engendra; mas el Padre engendra; luego el Padre no es esencia divina. La esencia divina es singular, y se toma según toda su extensión en la conclusión negativa; mas no se ha tomado según toda su extensión en la premisa; porque el sentido de la premisa es necesariamente que *alguien* que es esencia divina no engendra, y para que fuese legítimo el silogismo, la mayor debería decir: *ninguno* que sea esencia divina engendra, lo cual es falso y contra la fe.

Esta peculiaridad se sigue necesariamente de la excepción que pusimos en el principio de identidad comparada en su sentido material. Porque allí se dijo que dos realidades que se identifican realmente con una tercera singular y única pueden no identificarse realmente entre sí, cuando esas dos realidades son relaciones inmanentes, substanciales y opuestas. Entonces sucederá forzosamente que aunque la esencia se identifique con el Hijo y el Padre, y el Padre no se identifique con el Hijo, sin embargo el Padre no se distinguirá de la esencia sino que se identificará con ella.

Mas esta diferencia de aplicación es material, o sea se refiere a la diversa índole de los términos en Dios y en las criaturas; pero no es diferencia formal, porque lo único que el principio formal requiere para verificarse es que el medio y el predicado de la conclusión se tomen en toda su extensión en la conclusión y en las premisas, sin determinar si un término singular puede tener una extensión más amplia que su propia singularidad o no.

§ 2.º *Sobre el principio de contradicción.*

a) El principio de contradicción tiene dos fórmulas: una lógica, con orden a los actos de nuestro entendimiento, y otra ontológica, que legisla solamente sobre la realidad en sí. La fórmula lógica es la siguiente: es imposible afirmar y negar una misma cosa al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. La fórmula ontológica es: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Nosotros siempre hablaremos de la fórmula en sentido ontológico.

El principio así entendido se toma en sentido formal, porque afirma la imposibilidad del ser y no ser, y enumera las condiciones de esa imposibilidad, que son "al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto". Si estas condiciones se realizan, el principio es universalísimo y no tiene ni puede tener excepción alguna, por ser analítico e inmediato y fundado en la razón misma de ser.

Por esta causa es imposible que Pedro sea Pedro y no sea Pedro; es imposible que la esencia divina sea y no sea esencia divina, que se comunique al Hijo y no se comunique al Hijo. En cambio, es posible que el hombre sea discursivo y no sea discursivo bajo diferente aspecto; será discursivo en cuanto racional, y no será discursivo en cuanto animal. La esencia divina y la paternidad divina son una misma realidad simplicísima; y, sin embargo, es posible que esa realidad se comunique al

Hijo y no se comunique al Hijo bajo diversos aspectos. Se comunicará al Hijo como esencia divina, y no se comunicará al Hijo como paternidad.

b) Peculiaridad del principio en la Trinidad.

Aunque el principio de contradicción en la fórmula que examinamos es analítico y universal, esto no se opone a que en Dios tenga ciertas aplicaciones, que no se pueden dar en las criaturas.

Así en la criatura nunca es posible que una cosa sea *física* y *ontológicamente* x, y no sea *física* y *ontológicamente* x, aunque sea en diverso sentido; mas en Dios es posible que una cosa sea x y no sea x *física y ontológicamente*, aunque en diverso sentido.

El hombre puede ser discursivo y no discursivo, en diversos sentidos; puede ser discursivo como racional y no discursivo como animal. Pero ese ser y no ser no es en sentido físico y ontológico, sino que la afirmativa se toma en sentido real, y la negativa se toma en sentido precisivo. El hombre es discursivo en cuanto racional, y esta proposición es verdadera en sentido físico; el hombre no es discursivo en cuanto animal; y esta parte solamente es verdadera en sentido precisivo, no en sentido ontológico. Ontológicamente tan discursivo es el animal de hombre como el racional, porque se identifican realmente; pero precisivamente el animal no es discursivo, porque el "animal" prescinde de la racionalidad, no porque la excluya positivamente.

Pero en Dios la misma realidad es y no es física y ontológicamente, tomando esa realidad bajo diversos aspectos. La esencia divina y la paternidad divina son una misma realidad simplicísima, y esa realidad simplicísima, física y ontológicamente, se comunica al Hijo *como esencia*, y física y ontológicamente no se comunica al Hijo *como paternidad*.

Mas, como decíamos, toda esta diferencia es material y no formal. Es material, porque depende de la índole de los términos de que se trata. Si el término es tal que *se identifica realmente* con muchos miembros realmente distintos, entonces bajo diverso aspecto podrá ser y no ser ontológicamente; si se trata de un término que *no se puede identificar* con muchos realmente distintos, entonces el ser y no ser bajo diverso aspecto se verificará en sentido físico solamente en un miembro, y en sentido precisivo en el otro. El hombre, en cuanto racional, es realmente discursivo como racional; luego el negar que *en sentido real sea discursivo*, aunque sea bajo el aspecto de animal, es una proposición falsa.

Mas sea cualquiera la índole de los términos, el principio siempre se verifica en su sentido formal.

Se dirá que con todas estas explicaciones hemos puesto también en el principio de contradicción una *excepción*. El principio de contradicción se podría tomar en sentido formal y en sentido material. En su sentido formal no tiene excepción alguna, como se ha visto. Mas en sentido material el principio prescribe que una cosa no puede al mismo tiempo y físicamente ser y no ser, ni bajo diversos sentidos ni bajo el mismo. Así, el hombre puede ser discursivo y no discursivo, mas no en sentido físico, sino una vez en sentido físico y otra en sentido precisivo. (El hombre, por ser racional, es física y ontológicamente discursivo; mas como animal no es físicamente no discursivo, sino precisamente carece de lo discursivo); físicamente tan discursivo es el animal del hombre como lo racional, puesto que es la misma realidad; y si alguien dijese que el hombre al mismo tiempo es discursivo y no discursivo física y ontológicamente, aunque lo diga bajo diversos respectos, todos dirían que había incurrido en una contradicción. Y, sin embargo, en la Trinidad divina se da este caso: la paternidad, identificada con la esencia divina, es una entidad simplicísima, y ella se comunica al Hijo física y ontológicamente, y también física y ontológicamente no se comunica, aunque esto sucede bajo diversos aspectos: se comunica realmente como esencia y no se comunica realmente como paternidad.

Respondemos que esta dificultad no prueba que en el principio de contradicción se haya de poner excepción alguna. El principio de contradicción no tiene más fórmula que la de su sentido formal: no determina la índole del sujeto de que se habla, sino que cabe que el sujeto sea singular incomunicable a muchos, o singular comunicable a muchos por identidad, o un término común. Si por ventura se habla de un sujeto singular que es comunicable a muchos por identidad, entonces por fuerza cada uno de los miembros distintos es idéntico al otro en su parte común y no en su parte diferencial, y eso sin excepción alguna, sino como un caso encerrado dentro del campo del principio.

Claro es que si alguien quisiera formular a todo trance el principio de contradicción en sentido puramente material, debería decir así: es imposible que una cosa al mismo tiempo y físicamente sea y no sea, aunque sea bajo diverso respecto; y en este caso tendría que introducir en la Trinidad una excepción; pero obraría de una manera singular y en contra de todos los que formulan el principio sólo en su sentido formal: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo bajo el mismo respecto; y en ese caso el principio no tiene excepción alguna, sino solamente aplicaciones, que sólo materialmente serán distintas en la Trinidad y en los demás casos.

§ 3.º *Sobre el valor del silogismo.*

Para el P. Suárez el silogismo siempre vale si en él se observa la debida forma (*De Trin.*, L. 4, c. 3, n. 8). Si el silogismo falla, no será porque fallen los principios formales de él, sino precisamente porque no se observan los principios formales o porque las premisas son falsas.

La forma del silogismo está dada por dos principios: uno que rige las conclusiones afirmativas y otro que rige las conclusiones negativas. El principio que prescribe la forma del silogismo en las conclusiones afirmativas es el principio de identidad en su sentido formal, que es: dos cosas idénticas a una tercera, *tomada en toda su extensión*, se identifican realmente entre sí. El principio que prescribe la forma del silogismo en las conclusiones negativas es el principio de *disconvenientia in tertio*, que es: si de dos cosas, una se identifica con una tercera y la otra no se identifica con ella, las dos se distinguen realmente entre sí, con tal que el medio y el predicado de la conclusión se tomen siempre en toda la extensión de que son capaces, como ya explicamos.

Esta doctrina la ilustra Suárez haciendo tres hipótesis: una es de medio singular e incomunicable; la segunda es de un medio singular, pero comunicable a muchos; la tercera es de un medio común o universal.

En la primera hipótesis se tiene el silogismo expositorio, cuya ley es que el medio sea perfectamente singular, o sea que se tome en toda la extensión posible, que es su propia singularidad; y así vale el silogismo: Pedro es Apóstol; Pedro es galileo; luego algún galileo es apóstol. (*ib.*).

La segunda hipótesis sólo se da en el caso de la Trinidad divina, en la cual no vale el silogismo siguiente: El Padre es esencia divina; el Hijo es esta misma esencia divina; luego el Hijo es Padre. La esencia divina es término común por comunicarse por identidad a muchos términos, y solamente se ha tomado con extensión particular en las premisas. Para que valiese el silogismo se tendría que decir: todo el que es esencia divina es Padre; el Hijo es esencia divina; luego el Hijo es Padre. El silogismo vale en la forma, pero la conclusión es falsa, porque una de las premisas es falsa: no todo el que es esencia divina es Padre, porque puede ser también o Hijo o Espíritu Santo. Por la misma razón no vale el silogismo siguiente: La esencia divina no engendra; el Padre engendra; luego el Padre no es esencia divina. El medio se ha tomado en toda su extensión una vez, pero el predicado "esencia divina" se toma en toda su extensión en la conclusión, por ser predicado en una propo-

sición negativa, y en las premisas solamente se tomó con extensión particular. Para que el silogismo, según la forma, fuera legítimo, debería decir en la mayor: ninguno que sea esencia divina engenda; el Padre engendra; luego el Padre no es esencia divina. El silogismo vale, pero la mayor es falsa y contraria a la fe (*ib.*, n. 8, 9).

Por fin, la hipótesis de un medio universal es facilísima. "Lo discursivo es risible; el hombre es discursivo; luego el hombre es risible". Se aplica perfectamente el principio de identidad en su sentido formal: "Pedro es hombre; el león no es hombre; luego el león no es Pedro." Aquí se aplica perfectamente el principio de *disconvenientia in tertio.*

¿Y por qué el silogismo en que se guarda la forma es tan universalmente válido e infalible, si además las premisas son verdaderas? Porque la forma está prescrita por el principio de identidad en su sentido formal, y por el principio de *disconvenientia in tertio,* y esos principios no son sino los principios *dictum de omni et dictum de nullo,* que son analíticos y universales. Lo que se dice del universal se dice de los singulares contenidos en el universal; y lo que se niega positivamente del universal se niega de cada uno de los contenidos en el universal. Si se dice que todo discursivo es risible, ya implícitamente se afirma que Pedro, que es uno de los discursivos, es risible. Cuando se dice que el león no es hombre, ya se está diciendo implícitamente que el león no es Pedro, que es uno de los hombres. Y este es precisamente el sentido del principio de *disconvenientia in tertio,* como quedó explicado.

§ 4.º *Mirada sintética y sistemática.*

En todo este análisis, tan minucioso y detenido, no ha perdido Suárez la vista sintética y sistemática de la doctrina trinitaria y de la peculiaridad del principio de identidad en él. Esta peculiaridad no es sino la formulación del misterio mismo, y así la misma sistematización que valga para el misterio vale para la peculiar forma del principio.

En toda sistematización hay que hacer uso de la vía de ascenso, por la que se responde a la cuestión *an sit* y *quid sit res* y de la vía de descenso o explicación, en que se da razón *a priori* de los atributos del ser y del ser mismo, si es que el ser tiene origen, lo cual último en Dios no sucede.

La vía de ascenso se ha de apoyar en la intuición o experiencia. Mas como en la materia presente de la Trinidad nosotros no podemos tener intuición o experiencia del misterio, la suplimos por la intuición de un

testigo abonado, que es el mismo Dios, y por la fe aceptamos la existencia del misterio y el sentido en que se ha de creer la unidad de esencia y la distinción realísima de las tres personas identificadas en una esencia. Y admitir el misterio es ya admitir equivalentemente toda la doctrina del principio de identidad que hemos expuesto. Hay una realidad que se comunica por identidad a muchas personas realmente distintas; y esto quiere decir que hay muchas cosas realmente identificadas con una tercera singular y única, y a pesar de ello no se identifican realmente entre sí como personas, aunque se identifiquen realmente entre sí como esencia divina. (*De Trin.*, L. 1, 2, 3, 4). Así que la doctrina expuesta acerca del principio de identidad es solamente explicitación en el orden científico de lo que implícitamente se contiene en la fe.

En la vía de descenso se pregunta cuál es la raíz de la pluralidad de personas. Y se responde que la raíz próxima es la fecundidad interna que Dios tiene por sus facultades de entender y de querer. Esa fecundidad inmanente no puede ser accidental, como en las escrituras, porque, de lo contrario, Dios se perfeccionaría por alguna cosa distinta de sí. Ha de ser substancial. Los términos de esa fecundidad substancial han de ser divinos, y como todo lo divino es esencia divina, esos términos han de ser idénticos con la esencia divina. Para que sean muchos esos términos se han de oponer entre sí; y como no es posible la oposición absoluta, no ha de haber sino oposición relativa, y la oposición relativa e inmanente no puede ser sino de producido y producente. (*De Trin.*, L. 1, c. 2, n. 12; c. 4, n. 12-17; c. 5, n. 6.)

Más ulteriormente se pregunta: ¿Por qué Dios ha de ser fecundo al interior en cuanto intelectivo y volitivo? Y la razón *a priori* es su infinitud y la eminencia de su perfección. Esta razón nos sirve a nosotros para sintetizar o sistematizar estas verdades, mas no nos podría servir para descubrirlas por nosotros mismos. Por más que nosotros meditemos e indaguemos la infinidad, no podríamos deducir *a priori* la fecundidad inmanente y las relaciones opuestas. Pero una vez que las conocemos por la fe, sabemos que la raíz de ella ha de ser la infinitud, por la que Dios contiene una perfección tan grande, que excede a todo lo que fuera de él puede ser o pensarse.

Pero cabe ulteriormente preguntar cuál es la razón de la infinidad, y esta razón es el predicado diferencial de Dios y del cual se derivan *a priori* todas las perfecciones características y exclusivas suyas; ese primer predicado es el ser por esencia o el *ipsum esse*. De esta manera se ha recorrido toda la escala científica y sistematizadora, que es la vía de

ascenso y la vía de descenso, y con ello hemos visto cómo la explicación correcta del principio de identidad comparada no queda fuera de la sistematización suareciana y católica, sino muy dentro de ella.

Conclusiones.

Por lo que hemos dicho, podemos asentar las conclusiones siguientes:

1. La discusión que hay acerca del principio de identidad no se refiere al principio en su sentido formal, sino en su sentido material. El principio en su sentido formal es: *si dos cosas se identifican con una tercera, tomada por lo menos una vez en toda su extensión, se identifican realmente entre sí.* Tal principio es analítico, inmediato y absolutamente verdadero y universal. Pero la dificultad está en saber si hay que decir lo mismo acerca de su sentido material, que es: *si dos cosas se identifican realmente con una tercera singular y única, se identifican realmente entre sí.*

2. Suárez rechaza las soluciones heterodoxas, que niegan o deforman el misterio, y también la solución de algunos católicos, que atenúan el misterio hasta decir que las personas divinas o relaciones divinas en cuanto tales no dicen realidad alguna, de donde concluyen que no hay tres realidades identificadas con una tercera, sino que hay solamente una realidad, con lo cual creen que cesa la aporia antitrinitaria.

3. Examinadas después las soluciones comunes entre los católicos, hemos visto que todos coinciden en decir que el principio, en su sentido material, tiene una excepción única en el misterio de las personas divinas, las cuales son realmente distintas entre sí, a pesar de que se identifican realmente con una cosa singular y única, cual es la esencia divina.

4. Viniendo después a la solución de Suárez, hemos visto que él acepta la solución común; el principio en su sentido formal es analítico y universal; mas en su sentido material tiene una excepción única, y es cuando las cosas identificadas con otra tercera singular son relaciones opuestas e inmanentes, y dice que esta es la única excepción.

5. Jamás ha dicho Suárez que los principios primeros de la razón se prueben por la experiencia o inducción, antes bien ha enseñado muy despacio todo lo contrario, no sólo en general, sino en particular del principio de identidad.

6. Si hace mención de la experiencia y de la inducción al tratar del principio de identidad, no es para decir que el principio de identidad en sentido material se pruebe por este método, ya que lo reputa como prin-

cipio falso tomado como universal, y así dice que no se puede demostrar ni directa ni indirectamente. Aduce la experiencia e inducción, primero para decir que la imposibilidad de una trinidad creada solamente se podría probar a lo más por experiencia y por inducción; y además para probar que las excepciones que algunos católicos ponen contra la universalidad del principio de identidad son excesivas: tales excepciones se deberían manifestar en los hechos, siendo como pretenden tan universales, y esto no sucede, como lo prueba la *experiencia* e *inducción*.

7. Los corolarios que se deducen de la doctrina suareciana son tres: *primeramente* el principio de *disconvenientia in tertio* es universalísimo en su sentido formal, aunque materialmente tiene en Dios algunas aplicaciones que son absolutamente imposibles en las criaturas. *Segundo*, lo mismo hay que decir acerca del principio de contradicción: en sentido formal es analítico y universal, aunque materialmente tiene en Dios ciertas aplicaciones que son imposibles en las criaturas. El *tercer* corolario es acerca del valor del silogismo: el principio del silogismo no es el principio de identidad en su sentido material, sino en su sentido formal, y la forma del silogismo, si es legítima, vale en todas las materias, sin excepción alguna.

8. El resumen final es que todos los católicos dicen lo mismo que dijo Suárez, aunque no con las mismas palabras; y los que censuran la solución suareciana son los que o atenúan algo el misterio, como es Mahieu, o los que no acaban de distinguir el principio de identidad en *su sentido material y en sentido formal, y no determinan bien sobre qué discuten.*

JOSE HELLIN, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid), 1950.

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO ONTOLOGICO DE LA OBLIGACION EN LA OBRA DE "IUSTITIA" DE LUIS DE MOLINA (1593-1600)

La obra *De Iustitia* de Luis de Molina, que es una refundición de las lecciones dictadas por él en Evora sobre este tema desde 1577 hasta 1582, fué editada en parte durante la vida del autor (tomo I, II y primera parte del III, Cuenca, 1593, 1597 y 1600, respectivamente), y en parte pocos años después de la muerte de aquél (tomos III a VI), gracias a los cuidados de los jesuítas del Colegio Imperial, de Madrid [1]. Una comparación entre los manuscritos en que se contienen los dictados molinianos de Evora [2] y la obra impresa *De Iustitia* nos demuestra que Molina sometió esta última a una profunda revisión, añadiendo muchos materiales. En particular, el denso estudio que sobre la ley nos ofrecen los qq. 46-73 del tratado quinto en la obra impresa constituye una añadidura al primitivo texto leído en Evora. Y son precisamente esas cuestiones las que vamos a examinar en el presente artículo, pues en ellas nos traza Molina un esquema relativamente completo de su doctrina sobre la ley natural, que nos revelará las últimas y más elaboradas ideas de aquel gran teólogo sobre el problema del fundamento ontológico de la obligación moral. Como es esta una construcción doctrinal que Molina no dejó enteramente acabada, es natural que el cuadro ofrezca líneas menos terminadas, y que ciertas cuestiones puedan quedar algo imprecisas. No obstante, creemos posible establecer una síntesis [3].

---

[1] Cfr. C. SOMMERVOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (1890-1932), V, 1176. Ver igualmente la nota de los editores con que se encabeza la segunda parte del tomo III de la obra *De Iustitia*, de Luis de Molina. Esta nota, omitida tanto en la edición de Amberes de 1609 como en la de Venecia de 1611, puede leerse en la edición de Colonia de 1614.

[2] Hemos examinado el ms. 119-2-3 de la Biblioteca Pública de Evora, que es el más completo de los dos que se conservan.

[3] Sobre la genuinidad de las adiciones que el tratado quinto de la obra impresa *De Iustitia* presenta, con respecto a las primitivas lecturas de Evora, no puede suscitarse duda alguna. Algunos de los materiales insertos en *De Iustitia* han sido tomados

Para Molina la ley, en su sentido propio y en toda su generalidad, es un imperio racional. Se trata de un acto formalmente intelectivo, pero que supone un acto previo de la voluntad, de cuya eficacia participa, añadiendo, por su parte, la vitualidad rectora, que es—según la concepción del tomismo estricto—formal e intransferiblemente propia de la razón [4]. Este sentido cerradamente unívoco del concepto de ley (dejando aparte, naturalmente, la analogía propia y absoluta que entre los actos divinos y los correspondientes en el hombre—o en el ángel—media) pudo recibirlo Molina de Soto [5], y difiere de la concepción de Martins y de Cerqueira, quienes, al establecer la noción de ley, dejan lugar para un concepto de ley no formalmente preceptiva, que sea aplicable a la realidad de la ley natural, tal como ellos la explican.

La posición inicial de Molina en este punto determina toda la estructuración del sistema. La ley eterna, considerada en sentido propio y estricto, es decir, en cuanto ley propiamente dicha, ha de consistir naturalmente en un imperio intelectual. Hay en Dios, ciertamente "un conocimiento y juicio natural anterior al acto libre de su voluntad", por el que conoce que en la hipótesis de crear seres dotados de libre arbitrio se sigue, "por la naturaleza misma de las cosas", la "necesidad" de que los contenidos propios del derecho natural sean realizados, si se ha de evitar la culpa. Pero este conocimiento no realiza un concepto de ley propiamente dicha, porque no es un imperio formal [6]. Tampoco son ley en sentido propio aquellos actos del entendimiento y de la voluntad divina con los que establece y determina Dios la ordenación de los seres irracionales, y que constituyen su Providencia con respecto a estos mismos seres [7]. Efectivamente, para Molina Dios crea inmediatamente por

---

por Molina de sus lecturas *De Lege Veteri* (Evora, 1570), como hemos indicado oportunamente en nuestro anterior artículo. Por lo demás, el modo brusco e interminado con que acaba el texto impreso, tal como lo poseemos, es la mejor garantía de que los editores de la obra póstuma respetaron el trabajo de Molina, y lo dieron tal cual él lo había dejado interrumpido al tiempo de su muerte.

[4] 5, 46, 31.

[5] SOTO: *De Iustitia et iure*, 1, 1, 1.

[6] MOLINA: *De Iust.*, 5, 46, 31: "Qua etiam ratione cognitio ac iudicium Dei naturale actum liberum suae voluntatis praeveniens, quo novit, ex iis quae de iure sunt naturali, quaedam ex natura ipsa rei esse necessaria ut a creaturis libero arbitrio praeditis ad culpam vitandam fiant, et quaedam ut ad culpam similiter vitandam ab eis non fiat, ex hypothesi quod illas creet, itemque iudicium naturale actum suae voluntatis etiam praeveniens, quo iudicat eis de rebus debere illis leges imponi, ex hypothesi quod eas creet, sane rationem legis non habent: quoniam nondum sunt leges ac praecepta eis de rebus illis lata, sed sunt notitiae praeviae ad actum voluntatis et intellectus eis de rebus illis leges iuris naturalis ferentis."

[7] *Ibid.*: "Ex illo eodem fundamento leges, quas Deus eadem aeterna sua lege per determinationem liberam suae voluntatis quoad illarum in tempore exequutionem, atque adeo sua providentia, rebus libero arbitrio minime praeditis, ac rebus liberis

la libre elección de su voluntad soberana [8]. De aquí que con respecto a la totalidad del orden físico de la creación no se den en Dios imperios de razón, subsiguientes—según el modo humano de concebir—al acto de voluntad por el que elige la creación de dicho orden. Pero aunque Molina admitiese que la creación y gobernación del orden físico tengan como principio inmediato un imperio divino formalmente intelectivo, todavía denegaría a dicho imperio el carácter de ley, porque de ninguna manera se trataría de la intimación autoritativa de una norma obligatoria a un súbdito racional y libre [9]. Ahora bien; la obligatoriedad, que es —como Molina afirma expresamente [10]—un efecto esencial de la ley, supone la naturaleza racional y libre del súbdito a quien se impone. Lo que ocurre es que, por una extensión analógica del concepto de ley [11], es considerada como Ley Eterna la idea total del orden de la creación actual y de todos los órdenes de creación posibles [12].

Tenemos, pues, que la noción propia de ley eterna, según Molina, es aplicable solamente al imperio de la razón con que Dios preceptúa a las criaturas racionales el orden moral, tanto el intrínsecamente necesario, correspondiente al derecho natural, como aquel que, dependiendo

---

quoad ea, quae arbitrio ipsarum libertatis non subiacent, statuit, leges non sunt, nisi per similitutidem et attributionem ad alias simpliciter ac vere leges, quibus res libero arbitrio praeditae ad aliqua a suis superioribus rite adstringuuntur."

[8] Cfr. MOLINA: *In I Partem*, q. 19, a. 4, d. 1; q. 23, a. 1-2, d. 2 (ed. Lugduni, 1569, p. 312, I B-C); q. 25, a. 1, d. 2 (p. 377, I C).

[9] *De Iust.*, 5, 46, 31: "Sicut enim oboedientia, qua res libero arbitrio non praeditae, Dei ordinationibus circa ipsas oboediunt, illas non transgrediendo, sed illarum sequendo ductum, non est oboedientia nisi per similitudinem et attributionem ad oboedientiam, qua res libero arbitrio praeditae legibus ac praeceptis ipsis legitime a suis superioribus impositis se accomodant ac parent: ita neque leges et praecepta illa Dei, rebus libero arbitrio non praeditis imposita, sunt simpliciter leges et praecepta Dei, sed per similitudinem et attributionem ad praecepta, quae rebus libero arbitrio praeditis rite a suis superioribus imponuntur."

[10] *Ibid.*, 5, 46, 2: "Illud observa, legi vere competere illud, unde eam dictam fuisse divus Thomas et alii affirmant, nempe ligare, seu adstringere et obligare, ut ex se est notissimum."

[11] *Ibid.*, 5, 46, 31. Cfr. supra nota 7.

[12] *Ibid.*, 5, 46, 16: "Primo autem loco distinguitur lex Dei aeterna et incommutabilis in ipsomet Deo exsistens, qua imprimis iudicat, quid ex ipsamet rei natura rectum sit, quidque turpe et a recta ratione dissonum, si fiat tum a creaturis mente praeditis sua omnipotentia possibilibus, tum etiam si ab ipsomet Deo fieret (...).

Deinde eadem lege aeterna Deus cunctis rebus providet et cuncta gubernat, ratioque dirigendi res omnes in suos fines, eisque ad eosdem fines providendi in Deo existens, ad legem Dei aeternam pertinet: quae determinata per suam voluntatem ad res, quas creare ac gubernare statuit illas ad suos fines dirigendo, rationem integram providentiae circa easdem res sortitur, cuius actus Dei externus est creatio ac gubernatio ipsa rerum exsequutioni mandata, ut haec omnia *1 p., q. 22, art. 1, disp. 1*, explata sunt. Eadem vero ratio dirigendi res in suos fines, eisque ad illos providendi, in eodem Deo exsistens non determinata per voluntatem ut mandetur exsequutioni comparatione rerum, quas creare non statuit, est quoque lex aeterna ac providentia qua illis providere potuit, nec providit actu, quia illas creare actu ac gubernare noluit."

en cuanto a su contenido mismo de la ordenación positiva del Creador, constituye el derecho divino positivo. Este imperio intelectual supone necesariamente la existencia de un acto previo de la voluntad, y se sigue a él ineludiblemente, en el hombre como acto determinado por la moción volitiva misma, y en Dios como un aspecto del infinito y simplicísimo Ser, considerado en su virtualidad legisladora; aspecto que nuestro entendimiento necesita distinguir y relacionar para poder captar de algún modo la plenitud de contenido del Acto puro. Ahora bien: ¿cuál es en Dios el acto de voluntad que (según el orden de signos de nuestra razón) precede inmediatamente al imperio constitutivo de la ley eterna? Molina no se plantea esta cuestión, y por eso no nos da una respuesta directa a ella. No obstante, atendiendo al conjunto de sus explicaciones, nos parece que para él el imperio-ley queda ligado inmediata y exclusivamente a la voluntad de crear. Efectivamente, en la ley eterna, tomada—en su sentido más amplio y no tan propio—como idea eterna de los órdenes creables, está incluída ya la ley eterna propiamente dicha de una manera potencial: es la ley que Dios puede prescribir (derecho divino positivo) y la que tiene que prescribir necesariamente (derecho divino natural) a las criaturas de cada orden posible, en la hipótesis de que las cree [13]. Supuesta esta plena luz de conocimiento, la elección de un orden determinado de creación es indivisiblemente elección de la ley moral de las criaturas racionales que forman parte de ese mismo orden. Por eso aquella primera ley eterna de Dios, ideal y directiva de las divinas decisiones —ley en un sentido amplio—, "determinada por su voluntad con respecto a las cosas que decide crear y gobernar, dirigiéndolas a sus fines, realiza totalmente la noción de providencia acerca de esas mismas cosas [14]. Es que en esa determinación de la voluntad está también incluída, si se la considera complexivamente, la total e imperativa ordenación por parte de Dios de la estructura moral del cosmos, de suerte que, puesta ella, la iniciativa del Creador queda completa, y sólo resta la realización externa en el tiempo de los efectos de su actividad *ad extra* [15]. Por eso también el acto de voluntad inmediatamente precedente al imperio racional es descrito por Molina como una determinación libre, cosa que resultaría insostenible por lo que respecta a los contenidos de derecho natural, si aquel acto se concibiese posterior a la voluntad de crear y distinto de

[13] *Ibid.*, 5, 46, 16; cfr. 5, 46, 31.
[14] *Ibid.*, 5, 46, 16: supra nota 12.
[15] Loc. ultimo cit. Cfr. In I Partem, q. 22, a. 1, d. 1 (ed. cit., pp. 298, II-299, II).

ella [16]. Podemos, pues, concluir con bastante seguridad que, según Molina, la elección de un orden de creación por parte del Supremo Hacedor incluye formalmente la elección de una ley moral. El precepto que impone autoritativamente la ley natural sólo se distingue de la volición creadora por concebirse como formalmente intelectual, pero va ligado de una manera indisoluble y absolutamente inmediata a aquélla, y viene a constituir con ella un todo indivisible. De este modo el imperio legislativo natural podría ser considerado como formalmente integrante del acto creativo, en cuanto éste se determina a un mundo de seres que realiza existencialmente el orden de relaciones de la esfera moral. Y así queda salvada la incongruencia que resultaría, si la razón de ley eterna propiamente dicha fuese excluída de la noción de Providencia.

Establecido el concepto de ley eterna, es imprescindible abordar el análisis de la noción de ley natural. Hay, en efecto, aquí dos órdenes de problemas, que mutuamente se entrelazan e implican en una profunda unidad. Y si se atiende a la estructuración sistemática del concepto de ley en general, el punto de inserción de la doctrina de la ley natural en la teoría de la ley eterna viene dado precisamente por el problema de la promulgación de ésta.

Para Molina, en efecto, aunque la promulgación por un acto externo (distinto del imperio intelectual del legislador) no puede ser considerada como elemento esencial constitutivo del concepto mismo de ley considerado en abstracto, es, sin embargo, un elemento integrante de la noción de ley considerada en concreto, en cuanto ley dada a los hombres. "Si los hombres—dice Molina—hablaran entre sí con los conceptos, como afirma Santo Tomás y otros que hablan entre sí los ángeles, el mismo imperio interno del entendimiento tendría razón de ley, patente e intimada por sí misma a los otros." "Mas como el imperio del legislador

[16] *Ibid.*, 5, 46, 31: "Imperium vero, quo sive Deus, sive superiores alii infra ipsum, per veras leges ac praecepta rebus libero arbitrio praeditis imperant, non est metaphoricum, sed est verum imperium, et vera iussio, qua sermone imperativo, qui actus est intellectus praevia libera voluntate ita imperantis ac praecipientis elicitus, atque ulterius sermone externo vocabuli, aut scripto, quo eadem iussio subditis intimatur ac nota fit, illis vere intimatur ac praecipitur." A pesar de que se habla aquí de promulgación oral o escrita, Molina se refiere tanto al derecho natural como al divino positivo, ya que en el contexto siguiente explica cómo la ley natural es verdadera promulgación de la ley eterna en cuanto a los preceptos de derecho natural: "Unde lex Dei aeterna, etiam quoad praecepta iuris naturalis, rationem legis simpliciter comparatione creaturarum mente praeditarum non habuit, ut illas adstringeret ac obligaret quousque illae existiterut, illisque, saltem notitia naturali, fuit nota ac promulgata. Est vero notitia praeceptorum legis iuris naturalis nobis indita, veluti actus externus legis internae Dei naturalis, quae nos obligat, quo a Deo ea sua naturalis lex quasi scripta est cordibus ac mentibus nostris, nobisque manifestata ac promulgata."

es en sí mismo inaccesible a los súbditos humanos, se hace necesaria una ley—vocal o escrita—que subsista de algún modo fuera de la mente del legislador. Esta ley externa está como informada por el imperio interior, y lleva en sí la virtualidad directiva y obligatoria que deriva de aquél" [17].

Supuesta esta posición doctrinal, surge inmediatamente el problema de la promulgación de la ley eterna. Molina lleva hasta el fin las consecuencias de los principios establecidos. Para él el concepto de ley eterna, considerada adecuada y estrictamente en cuanto tal, es un concepto relativo, como son relativos los conceptos de creación, conservación, revelación y todos aquellos que importan la existencia de un término creado *ad extra*. "Por donde la ley eterna de Dios, aun en cuanto a los preceptos de derecho natural, no tuvo carácter de ley con toda propiedad con respecto a las criaturas dotadas de inteligencia, de manera que las constriñese y obligase, hasta que aquéllas existieron, y les fué conocida y promulgada, por lo menos con un conocimiento natural" [18]. La ley eterna, que es el imperio eterno internamente subsistente en Dios, en tanto puede ser llamada ley propiamente, en cuanto que, considerada complexivamente con el acto de voluntad que, según el modo humano de concebir, la precede, es por sí misma factiva de aquel elemento externo y temporal, que vendrá a expresarla y promulgarla. En este sentido se puede considerar que el imperio divino realiza no sólo formal, sino también adecuadamente el concepto de ley. Pero en rigor la noción de ley que aplicamos a la ley eterna es un concepto complejo, en cuya realización entra la misma ley natural a título de acto externo y manifestación necesaria de la interna ley divina, por lo que toca a los preceptos naturales de ella [19]. Así lo expresa claramente la definición de ley divina, propuesta por Molina como coronamiento del amplio estudio que consagra en estas notas póstumas a la teoría de la ley:

"La ley divina podemos definirla así: Es un imperio o precepto dado y promulgado por Dios, aun en cuanto hombre, de una manera permanente, no a uno u otro en particular, sino a todos, ya sea a todos absolutamente, ya a todos aquellos a quien corresponde" [20].

---

[17] *Ibíd.*, 5, 46, 10. Esta doctrina la establece Molina situándose en el punto de mira de la ley positiva humana; pero como aparece de la lectura íntegra de la cuestión 46, se refiere aquí a la noción de ley en general. Cfr. 5, 46, 31: "Dicitur (lex in genere), *lata ac promulgata*: quoniam nisi lex subditis promulgetur, vim obligandi non habet illorum comparatione, ac proinde nec rationem plenam legis habet."

[18] *Ibíd.*, 5, 46, 31: supra nota 16.

[19] *Ibíd.*, 5, 46, 31: supra nota 16.

[20] *Ibíd.*: "Legem divinam sic possumus definire: *Est imperium seu praeceptio a Deo, etiam ut homine, permanenter lata ac promulgata, non uni aut alteri, sed omnibus, aut simpliciter, aut ad quos id spectat.*"

Es un concepto que abarca tanto la ley divino-natural como la positiva, y en que la exteriorización actual (promulgación a súbditos existentes) entra a formar parte, bien que no—sin duda—como elemento formal especificativo.

Esta concepción implica lógicamente la consecuencia de que la ley natural, en cuanto expresión y promulgación de la ley eterna, entraña el conocimiento formal (explícito o implícito) del imperio divino, y no un mero conocimiento del bien y del mal, y de las exigencias que, siéndoles absolutamente inherentes, constituyen su dinámica interna. En otros términos—y siempre según la concepción de Molina—, la ley natural, en cuanto ley propiamente dicha, no realiza por sí sola un concepto adecuado, sino que tiene el carácter de acto externo de la ley eterna imperativa, considerada en cuanto ley de los hombres. Por consiguiente, es también por necesidad esencial una norma estrictísimamente preceptiva, que incluye formalmente no sólo el conocimiento de Dios—un punto de vista teológico—, sino también el conocimiento del precepto formal de Dios. Un conocimiento que podrá no ser perfectamente explícito, pero que en todo caso, para que se realice la noción propuesta de ley, deberá ser más que virtual.

Que tal sea aquí el punto de vista moliniano lo confirman, no sólo las exigencias clarísimas y absolutamente ineludibles de su propia construcción, sino también algunas afirmaciones que, dentro del contexto de la cuestión que examinamos, no pueden tener otro sentido. Así, por ejemplo, cuando dice que "las leyes dadas intrínsecamente por Dios a las criaturas dotadas de libre arbitrio (*inditae*: expresión técnica para caracterizar los preceptos de la ley natural), o dadas y promulgadas de otra manera (derecho divino positivo), a las que están obligadas a conformarse en sus acciones libres, tienen propríisimamente carácter de leyes, derivadas de la sempiterna ley de Dios" [21]. Lo mismo vienen a indicar las funciones de "prohibir" y "preceptuar" que asigna a la ley natural, en plano de absoluta igualdad encuanto al contenido formal con los preceptos y prohibiciones de la ley positiva [22]. Pero,

[21] *Ibid.*, 5, 46, 20 "[...] cum tamen leges creaturis libero praeditis arbitrio a Deo inditae aut aliter illis traditae ac promulgatae, quas in suis operibus liberis sequi teneantur, propriissime legum, a sempiterna Dei lege derivatarum, rationem habeant."

[22] *Ibid.*, 5, 46, 25: "Porro lex non solum vetat, quae mala in se sunt, quod naturali legi convenit; sed etiam vetando, efficit interdum id malum si fiat, quod seclusa ea prohibitione malum in se non erat: id quod positiva humana lex habet. Sicut e contrario non solum lex praecipit, quod in se bonum est necessarium ut fiat ad vitandam culpam, quod similiter naturali legi competit; sed etiam praecipit, quod, secluso eo praecepto, non erat bonum necessarium ut fieret: id quod similiter positivae humanae legi convenit, ut haec omnia tractatu 1, Disput. 4, explanata sunt."

sobre todo, está la afirmación expresa de que "el precepto, por razón del cual obliga la ley natural, es el precepto de la ley eterna de Dios, que nos es intimado y conocido por medio de la ley natural" [23].

Con todo, la concepción que acaba de ser expuesta no significa necesariamente que Molina en su tratado póstumo *De Legibus* se ponga en contradicción con la posición de Martins (dentro de la cual habian quedado perfectamente encuadradas las lecturas molinianas *De Lege Veteri* en 1570), que admite para la natural el carácter de ley en un signo de razón antecedente a todo imperio formal. Efectivamente, ya el teólogo de Evora Gaspar Gonçalvez, en su Comentario inédito a las cuestiones *De Lege* (Comentario leído en 1577, y que Molina conoció, sin duda, en Evora), explica cómo puede darse en este punto una divergencia en el matiz de las construcciones y en la terminología, sin que ello entrañe una diferencia real de contenido. Después de definir la ley en toda su generalidad exclusivamente como un imperio de la razón, conforme a la doctrina seguida por Soto, y que adoptará también Molina, añade Gonçalvez:

"Y si alguno objeta que aquellos dictámenes de la razón que contienen alguna cosa de derecho natural, aun prescindiendo totalmente del imperio de cualquier superior, por la naturaleza misma de la cosa llevan consigo obligación: porque aunque Dios no mandase que no matemos por propia autoridad al inocente, sin embargo estaríamos obligados a no matarle, porque hacer esto es malo por su misma naturaleza, y por consiguiente semejantes dictámenes no tienen categoría de ley por la relación a un imperio que presupongan, sino ellos por sí y en cuanto se anuncian con un verbo en indicativo; hay que responder que si alguno toma el nombre de ley en cuanto significa solamente la regla o medida de alguna acción, a la cual el agente está obligado a conformarse, pueden llamarse leyes aquellos dictámenes del derecho natural, aunque no presupongan el imperio de nadie. Aparte de esto se toma la ley en otra acepción, en cuanto queda incluída bajo el nombre genérico de precepto, y en este sentido ninguno absolutamente de los dictámenes del entendimiento puede llamarse ley, si no se expresa por modo de imperio, o ciertamente si no presupone el imperio de álguien. Pues, en efecto, no puede llamarse precepto, si no está preceptuado por alguno que manda. Y en este sentido definió la ley Santo Tomás" [24].

---

[23] *Ibid.*, 5, 46, 14: "Item, ut in hac etiam Disputatione explanamus, lex naturalis non solum a lege Dei aeterna derivatur, sed etiam praeceptum, ratione cuius illa obligat, est praeceptum legis Dei aeternae, quod nobis per legem naturalem, tanquam per actum externum legis Dei aeternae, et tamquam per legem in cordibus nostris a Deo scriptam, iuxta testimonium Pauli ad Rom. 2 nobis intimatur ac innotescit."

[24] "Quod si quis obiiciat, ea dictamina rationis quae aliquid continent de iure naturali, praeciso etiam omnino imperio alicuius superioris, ex ipsa rei natura afferre secum obligationem: quamvis enim Déus non praeciperet, ut innocentem propria auctoritate non occideremus, tamen teneremur eum non occidere, quia suapte natura ma-

De las dos maneras de concebir, precisadas aquí con tanta discreción por Gonçalvez, Martins adoptó la primera, mientras que Molina, siguiendo a Soto y al mismo Gonçalvez, se atiene en sus apuntes póstumos a la segunda. Pero eso no entraña oposición alguna real de doctrina, ya que Molina parece seguir admitiendo en sus últimos años lo que tan vigorosamente había puesto de relieve en sus lecturas de 1570, es decir, que los dictámenes de derecho natural, antecedentemente a todo imperio formal, se imponen como categóricamente necesarios frente a la decisión humana, y en este sentido como perfectamente obligatorios. Esta mentalidad aparece bastante clara en un texto del tratado primero *De Iustitia,* publicado por Molina mismo en sus últimos años (1593), que viene a entroncar de la manera más natural con las lecturas de 1570. De este modo la continuidad de pensamiento de Molina queda a salvo, así como la unidad doctrinal de los maestros de Evora, por lo que toca al concepto de obligación, en el período que estudiamos.

"Se define—escribe Molina—por Aristóteles, 5 de los Eticos, c. 7, que derecho natural es lo que siempre tiene la misma fuerza, y no depende de pareceres, es decir, aquello cuya obligación nace de la naturaleza de la cosa a la que se refiere el precepto, y no del arbitrio del que manda: y como las cosas conservan la misma naturaleza en todas partes, por eso el derecho natural tiene también en todas partes la misma fuerza. Donde es de advertir esta notabilísima diferencia entre el derecho natural y el positivo. Que la obligación del derecho natural nace de la naturaleza del objeto, y de ahí se difunde al precepto. Y por esta causa se suele decir que las cosas que son de derecho natural están prohibidas porque son malas, y no es la razón de ser malas el estar prohibidas. Del mismo modo en las cosas buenas, que están mandadas porque son buenas y porque es necesario hacerlas, y que no es la razón de ser buenas, y necesario hacerlas, el estar mandadas. Por el contrario, la obligación del derecho positivo nace del precepto y voluntad del que manda, y de ahí se deriva al objeto. Y por eso, de las cosas que son de derecho positivo, se suele decir que son malas porque están prohibidas, y no es la razón de estar prohibidas, que sean malas en sí. Del mismo modo en las cosas buenas, que son cosas buenas que es necesario hacer, porque están mandadas, y no están mandadas porque sean de suyo cosas buenas que sea necesario hacer. Y por esto con razón Aristóteles, 5 de

---

lum est id facere; ergo huiusmodi dictamina non habere rationem legis per ordinem ad imperium quod praesupponunt, sed ipsa per se et quatenus verbo indicativi modi enuntiantur: Respondendum est, si quis Legis nomen accipiat prout solum significat regulam sive mensuram actionis alicuius, cui operans tenetur se conformare, dictamina illa iuris naturalis, etiansi nullius imperium praesupponant, posse leges appellari. Ceterum alio modo sumitur lex quatenus sub communi praecepti nomine continetur, et hoc modo nullum omnino dictamen intellectus potest lex vocari, nisi per modum imperii exprimatur, aut certe imperium alicuius praesupponat. Neque enim praeceptum dici potest, nisi ab aliquo praecipiente praeceptum sit. Et ad hunc modum legem definitivit hoc loco D. Thomas. Ait enim, esse ordinationem ab eo promulgatam", etc. Este texto se encuentra en los mss. Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral, cód. 2802 (fol. [326]v-[327]r, y Lisboa, Biblioteca de Ajuda, cód. 50 I 68 (fol. 65v).

los Eticos, c. 7, define que son de derecho positivo aquellas cosas que inicialmente, antes de ser establecida la ley, es indiferente se hagan de uno u otro modo: pero después de dada la ley no es indiferente; porque en efecto, su obligatoriedad no nace de la naturaleza de la cosa mandada, sino del precepto y voluntad del que manda. Por tanto, la regla general para distinguir si una cosa pertenece al derecho natural o al positivo, es ésta: Si la obligación nace de la naturaleza de la cosa que se manda o se prohibe, es a saber, porque en sí es necesario hacerla, como es socorrer al extremadamente necesitado, o porque en sí es ilícita y mala, como robar, adulterar, mentir, entonces el mandato o prohibición pertenece al derecho natural; en cambio, si la obligación no nace de la naturaleza de la cosa que se manda o se prohibe, sino del precepto y voluntad del que prohibe, aunque por parte de la cosa haya congruencia, y cierta exigencia de que se mande o prohiba, pertenece al derecho positivo. Tales son el ayuno cuaresmal, la confesión anual, la recepción del bautismo. etc."

Este derecho natural, por una parte, "nace de las naturalezas mismas de las cosas que están mandadas o prohibidas, por cuanto son en sí ilícitas, o es necesario hacerlas si la virtud ha de mantenerse incólume"; y, por otra parte, "la naturaleza del mismo modo que nos dió de una manera intrínseca ciertas virtualidades para conocer, a partir de las naturalezas de las cosas mismas, las verdades especulativas, no sólo de los principios, sino también de las conclusiones que de ellos se deducen, así también nos dió unas centellitas de luz (ignículos) para conocer, a partir de las naturalezas de esas mismas cosas, las verdades prácticas, no sólo de los principios, sino también de las conclusiones que de ellos se derivan. De aquí resulta, como se suele decir, que el derecho natural es aquel que la naturaleza misma nos enseña" [25].

---

[25] MOLINA: *Ibid.*, 1, 4: "Ius naturale definitur ab Arist., 5, Ethic., c. 7, esse illud quod ubique eandem vim habet, et non quia videtur aut non videtur, id est, cuius obligatio oritur ex natura rei de qua est praeceptum, et non ex arbitrio praecipientis: et quia res eandem naturam retinet apud omnes, idcirco naturale ius eandem quoque vim apud omnes habet. Quod loco accipe egregium hoc discrimen inter ius naturale, et positivum. Quod obligatio iuris naturalis oritur a natura obiecti, indeque se diffundit in praeceptum. Ea vero de causa dici consuevit, ea, quae sunt iuris naturalis, prohibita esse, quia mala, et non ideo mala esse, quia prohibita. Similiter in bonis, iussa esse quia bona, et necessaria ut fiant, et non ideo esse bona, necessariaque ut fiant, quia iussa. E contrario vero obligatio iuris positivi oritur a praecepto et voluntate praecipientis, indeque derivatur in obiectum. Atque idcirco de iis, quae sunt iuris positivi, dici consuevit, ea esse mala, quia prohibita, et non ideo prohibita, quia in se mala. Similiter in bonis, esse bona necessaria ut fiant, quia imperata, et non ideo imperata, quia de se bona necessaria ut fiant. Atque hac de causa merito Arist., 5, Ethic., c. 7, ea esse iuris positivi definit, quae a principio, antequam lex statuatur, nihil refert, sic an aliter fiant; postquam vero lex est lata, refert; quia videlicet eorum obligatio non oritur a natura rei praeceptae, sed a praecepto et voluntate praecipientis. Regula ergo generalis ad dignoscendum, num aliquid ad ius naturale, an ad positivum pertineat, haec est. Si obligatio oritur a natura rei, quae praecipitur aut prohibetur, quia videlicet in se est necessaria ut fiat, ut est subvenire extreme indigenti, vel quia in se est illicita, et mala, ut furari, adulterari, mentiri, tunc praeceptio aut prohibitio

Es evidente que en todo este desarrollo el derecho natural, en cuanto inmediata y existencialmente [26] inherente a la naturaleza creada del mun- y del hombre, es presentado por Molina no sólo como b u e n o de suyo, sino también como n e c e s a r i o de suyo. Y esta necesidad, este d e b e r s e r de la cosa misma, que se concibe como anterior a todo precepto propiamente dicho, parece describirse como una vinculación absoluta. No se habla aquí de necesidad puramente relativa—sea hipotética, sea de mera conveniencia—, no aparece por ninguna parte la noción de una o b l i g a c i ó n i m p e r f e c t a, sino que se maneja pura y simplemente—y, por tanto, parece que en sentido absoluto—el concepto de n e c e s i d a d m o r a l y aun el concepto de o b l i g a c i ó n.

Se trata, pues, de una necesidad de la cosa, que se afirma a la vez en relación con Dios como objeto metafísicamente necesario de su voluntad antecedente y de su imperio absoluto, y frente al hombre—en el mismo signo y por idéntica razón—como necesidad objetiva dinámica, absolutamente vinculatoria del ejercicio (físicamente indeterminado) de su libre albedrío. Hay aquí (conforme a la observación de Gonçalvez) un concepto de ley natural más lato que aquel que en la disputa 46 del tratado quinto *De Iustitia* nos presenta a Molina; pero eso no entraña contradicción alguna interna, sino sólo una diferencia de puntos de vista y una cierta ambigüedad en la terminología.

---

pertinet ad ius naturale: si vero obligatio non oritur a natura rei quae praecipitur aut prohibetur, sed a praecepto et voluntate prohibentis, esto ex parte rei sit congruitas, et exigentia quaedam ut praecipiatur aut prohibeatur, pertinet ad ius positivum. Eiusmodi sunt ieiunium quadragesimae, confessio annua, susceptio baptismi, etc. Quia ergo ius naturale a rerum ipsarum naturis, quae praeceptae aut prohibitae sunt, oritur, eo quod in se illicitae aut necesariae sint ut fiant, si virtus salva debeat consistere: natura vero quemadmodum indidit nobis semina quaedam ad cognoscendum ex rerum, ipsarum naturis veritates speculativas, non solum principiorum, sed etiam conclusionum, quae ex ipsis deducuntur, sic quoque dedit igniculos ad cognoscendas ex naturis earundem rerum veritates practicas, non solum principiorum, sed etiam conclusionum quae ex eis deducuntur; inde oritur, ut dici consueverit, ius naturale esse quod natura ipsa nos docet."

[26] Decimos "existencialmente", porque Molina considera el derecho natural no en el orden hipotético y abstracto de las esencias, sino en el concreto y categórico de los seres actuales: es un derecho natural "impreso por Dios en las naturalezas mismas de las cosas" en virtud de su actividad creadora; "por cuanto la naturaleza ha sido instituída (¡en el orden existencial!) por Dios Optimo Maximo". Cfr. 1, 3: "Cum enim natura a Deo optimo maximo instituta sit: naturaeque legem, qua bonum a malo discernimus, ipse mentibus nostris impresserit (...) consequens profecto est, ut ius naturale a Deo optimo maximo sit mentibus nostris inditum, naturisque ipsis rerum impressum, atque adeo ut sit ius divinum, a Deo ipso latum". Tampoco aquí viene considerada la ley natural en cuanto tal como resultado de un formal precepto, sino de la posición existencial—realización concreta de una hipotética necesidad de esencia—del hombre y de las cosas, o mejor del hombre entre las cosas y frente a ellas, bajo el supremo dominio del Creador.

En el mismo sentido de conciliación y coherencia habrá que interpretar la afirmación categórica de Molina en la disputa últimamente citada, de que "la ley natural obliga por razón del precepto de la ley eterna"[27]. Se trata allí solamente del concepto más estricto de obligación, considerada como efecto formal de la ley-precepto, y, por consiguiente, no se pretende excluir la posibilidad de otra razón previa de vinculación absoluta. Semejante interpretación, que parece imponerse atendida la totalidad del pensamiento moliniano y de su marco histórico, y a la que la distinción expresamente formulada por Gonçalvez presta un fundamento positivo muy sólido, es en sí misma perfectamente admisible. En efecto, Molina en el contexto de la frase indicada trata de refutar una sentencia de Gerson, que niega, según nuestro autor, a la ley natural el carácter de ley divina propiamente dicha, porque la ley natural no es una ley revelada, y porque no ordenaría al hombre a un premio y una pena eternos [28]. La impugnación moliniana se dirige pura y simplemente a demostrar que la ley natural es, en sentido estricto, una ley dada por Dios. Y como, según la concepción de Molina en esta disputa, el concepto p r o p i o de ley sólo se verifica en la norma preceptiva en cuanto tal, todo el razonamiento está orientado lógicamente a probar que la ley natural es formalmente preceptiva, que su obligatoriedad se deriva del divino precepto, y que lo mismo su existencia que su carácter propio son o pueden ser suficientemente conocidos con la sola luz de la razón, dada por Dios al hombre con la misma naturaleza.

Domingo Soto, en un lugar paralelo a este de Molina, se proponía ya una dificultad semejante, pero en distintos términos. La objeción (que en Soto viene dada sin referencia a la doctrina de Gerson) toma allí como principio la afirmación de que la ley no obliga sino en cuanto es precepto del superior: *Lex nulla obligat nisi qua ratione a superiore edicitur.* Y concluye que la ley natural no tiene fuerza alguna de obligar propiamente hablando. La solución de Soto no niega la premisa mayor del argumento contrario, sino que, estableciendo una distinción entre *obligatio ad malum* y *obligatio ad culpam,* concede que la segunda implica necesariamente la existencia de un superior, *cui oboedire tenemur.* Pero

---

[27] *Ibíd.,* 5, 46, 14: "lex naturalis non solum a lege Dei aeterna derivatur, sed etiam praeceptum, ratione cuius illa obligat, est praeceptum legis Dei aeternae, quod nobis per legem naturalem (...) intimatur ac innotescit".

[28] *Ibíd.,* 5, 46, 14 initio: "Obiter hoc loco dicam, falsam esse sententiam illam *Gersonis de vita spirituali lect., 2, corol. 5,* qua affirmat, legem naturalem non posse vere et proprie dici legem divinam. Quoniam, inquit, lex divina est illa, quae per solam Dei revelationem habetur, et quae ad praemium aeternum illius observatores atque ad poemam aeternam illius trangressores ordinat: neutrum autem horum ait legi naturali competere."

con todo—añade—, la ley natural obliga de una manera absoluta, "porque la naturaleza es efecto de Dios, y la ley natural, derivación de la ley divina eterna" [29]. ¿Admite Soto en este pasaje que no pueda concebirse la vinculación moral absoluta sino dependientemente de un precepto formal? Es la interpretación más obvia, pero quizá no se deduce necesariamente de sus palabras. Reduce, ciertamente, el fundamento ontológico de la obligación a una relación actual de dependencia, pero tal vez no a una relación de formal obediencia: exige la existencia de un superior, pero cuando se trata de obligaciones de la ley natural, quizá no aquel signo de razón en que el precepto mismo se considera formulado.

En todo caso, el argumento de Gerson propuesto y refutado por Molina, está concebido, como hemos visto, desde un punto de vista diferente. Aquí el problema de si la raíz última absoluta de la vinculación perfecta ha de ponerse o no en un precepto formal, no queda abordado directamente en la objeción. Por consiguiente, se puede atribuir a la afirmación de que "la ley natural obliga por razón del precepto" carácter no exclusivo, y referirla solamente a aquella obligatoriedad que es propia de la ley preceptiva en cuanto tal. Si semejante interpretación no se aceptase, habría que admitir en el contenido del pensamiento moliniano una contradicción real, cosa que carece por completo de probabilidad, atendido el vigor y continuidad doctrinales característicos del gran teólogo.

Podemos, pues, concluir de una manera prácticamente cierta que Molina no sólo en los comienzos de su magisterio teológico, sino también en las últimas obras, e incluso en las notas que dejó incabadas para la refundición de los últimos tratados *De Iustitia*, atribuye a la ley natural una fuerza vinculatoria absoluta, antecedente a todo formal precepto,

---

[29] Soto: *De iustitia et iure*, 1, 4, 2,: "Tertio arguitur contra praecepti nomen. Lex nulla obligat nisi qua ratione a superiore edicitur: natura autem non est nobis superior nec iudex noster, sed Deus atque eius ministri homines; ergo lex naturae, nisi adesset divinum ius aut humanum, nullam haberet vim obligandi, ut eius transgressio esset peccatum." La respuesta a la objeción es como sigue (ibid., in fine): "Ad tertium argumentum, quod praecipuum est, per distinctionem respondetur. Enimvero in pravis moribus, licet re vera connexa sint ambo, duo tamen considerantur, sc., ratio mali, et ratio culpae. Et quidem ratio naturalis mali, etiam si per impossibilis cogitationem loquendo nec Deus esset neque alius superior, solus ipse perversus rationis ordo, esset causa ut homicidium et furtum et similia essent mala moralia: sicuti claudicatio est malum naturale: quia obliquitas est a gradiendi regula. Attamen ratio culpae, quae dicit inimicitiam et supplicii meritum, non intelligitur nisi ubi est superior cui oboedire tenemur. Unde optime definit Augustinus peccatum per hoc quod sit contra legem Dei. Responsio ergo argumenti est quod sola quidem natura obligaret, ut transgressio esset mala, licet non culpa: verumtamen quia natura effectus est Dei, lexque naturalis derivatio divinae legis aeternae, fit ut praecepta naturae obligent ut transgressio eorum sit, non solum mala, sed vera culpa."

y base de la obligatoriedad del precepto mismo. Este último aspecto, es decir, la fundamentalidad de la obligación *ante preceptum*, con respecto a la obligación nacida del precepto imperativo propiamente dicho, no está expresa en Molina; pero, admitida una vinculación moral absoluta anterior al precepto, se deduce como una consecuencia lógica, que nadie impugnaría.

Pero con las anteriores conclusiones, el contenido del problema y el análisis del pensamiento de Molina no quedan agotados. En efecto, establecido ya sólidamente que Molina admite una obligación moral propiamente dicha, perfecta substancialmente, cuyo fundamento ontológico no es el precepto divino, se puede preguntar ulteriormente, y de una manera positiva, cuál sea para el gran teólogo el fundamento ontológico de dicha obligación.

Sin duda, tal fundamento ha de ponerse en último término en Dios mismo, fuente suprema de todo ser, de toda verdad y de todo bien. Mas esto se puede entender de varios modos.

Podría considerarse a la obligación derivada inmediata y formalmente de solas las exigencias de la naturaleza y de la razón humanas. Aun en ese caso, el fundamento último de la obligación sería siempre Dios, ya que sin Dios, que es trascendentalmente el Ser Primero, la naturaleza y la razón humana no tendrían realidad alguna ni en el orden de la existencia ni en el orden de la posibilidad. Pero si las solas exigencias inmanentes de la naturaleza y de la razón humanas constituyeran en sí mismas un fundamento próximo adecuado de obligatoriedad moral propiamente dicha, entonces, haciendo el supuesto doblemente imposible de que no existiendo Dios, subsistieran aún la naturaleza y la razón humanas con sus exigencias inmanentes, tendríamos que concluir con Hugo de Groot (Grotius) que, en esa hipótesis absurda, quedaría aún en pie el fundamento de una obligación ética perfecta, de una vinculación moral rigurosa de la voluntad humana por el bien [30].

---

[30] Claro que, en la hipótesis absurda de inexistencia de Dios, no cabría ya hablar de que las transgresiones de la ley natural ofendieran de hecho a Dios o tuvieran de hecho una sanción eterna. Pero se podría preguntar aún si constituirían un contravalor de tal naturaleza, que fuera capaz de suyo de ofender a un Creador justo y providente (si éste existiese) y merecedor de una pena eterna (aun cuando de hecho no hubiera nadie con facultad para infligirla). Así, la cuestión suscitada por De Groot y la diferencia de posición que separa a éste de Molina y otros escolásticos, tiene pleno sentido. Sobre la posición de De Groot puede verse, por ejemplo, F. BATTAGLIA: *Corso di Filosofia del Diritto*. I³ (1949), pp. 184 ss.

Puede, en cambio, entenderse que las exigencias puramente inmanentes de una naturaleza y de una razón humanas que existieran (por una hipótesis imposible) desvinculadas de toda relación trascendente a lo Absoluto—a Dios, valor supremo y trascendente—, serían incapaces de fundar una obligación moral propiamente dicha. Entonces hay que decir que el fundamento ontológico de la obligación es formal e inmediatamente Dios mismo, como término de las relaciones trascendentes y esenciales del hombre, como medida de la dimensión ética originaria de la criatura racional. Fundamento suficiente y necesario de la obligación sería no el precepto divino (Dios mandando), sino el mismo Ser divino (Dios siendo), como término de relaciones trascendentes y esenciales al hombre, que constituyen la base misma de su dignidad moral.

Esta última es precisamente la posición de Molina, quien de este modo viene a situarse en una postura radicalmente diversa de la que vendrá a adoptar De Groot cinco lustros más tarde [31]. La mente de Molina aparece expresada con suficiente claridad en las siguientes líneas, cuyo contexto inmediato acaba de ser objeto de análisis:

---

[31] Todavía podrían llevarse más lejos las precisiones. Efectivamente, lo que liga (ob-liga) moralmente a la voluntad es la dignidad de un valor objetivo, de un bien: un bien de tal categoría, que su menosprecio por parte del hombre aparece como absolutamente, rigurosamente inexcusable. ¿Qué valor puede ser éste? Para De Groot es suficiente el valor de las exigencias puramente inmanentes de la naturaleza y de la razón humanas, aun en la hipótesis absurda de la inexistencia de Dios y de la negación de toda religación trascendente del hombre a Dios. Para Molina, afirmamos, aquel valor no sería suficiente. Pero, frente al valor grociano (exigencias de una naturaleza racional positivamente desvalorizada por la hipótesis—formulada—de su puro contingentismo, de su *desligación* con respecto a todo Absoluto), podemos enfrentarnos todavía con dos valores estimativamente captables: uno es el valor de las exigencias de la naturaleza y de la razón humanas, consideradas positivamente en función de las relaciones trascendentes del hombre a Dios, relaciones que *revalorizan* a la naturaleza racional creada, confiriéndole una positiva dimensión de trascendencia, de eternidad. Otro sería el valor de aquellas exigencias, consideradas *precisamente* en sí mismas, sin la *desvalorización* resultante de negar la religación del hombre a Dios, pero a la vez sin la *revalorización* que resulta de considerar positivamente al hombre como ser religado. Claro está que estos dos valores no son distintos realmente. El valor de las exigencias de la naturaleza y de la razón humanas está revalorizado ónticamente por la religación del hombre a Dios. Pero puede ser considerado, según una cierta abstracción estimativa, prescindiendo de la revalorización resultante de aquella religación, y, a su vez, sin negar positivamente (con el hipotético supuesto grociano) la existencia de relaciones trascendentes originarias al hombre. Este último valor, que prescinde, sin negarla, de la revalorización resultante para las exigencias de la naturaleza racional creada de la óntica religación del hombre a Dios, ¿sería suficiente fundamento de una obligación perfecta?; ¿o es preciso llegar a una positiva consideración de las relaciones trascendentes que ligan al hombre con Dios, para encontrar así un fundamento suficiente de la vinculación moral rigurosa, de la perfecta y propiamente dicha obligación? Pensamos que el grado de elaboración con que el pensamiento de Molina se nos presenta, tal vez no permita encontrar en su doctrina una respuesta cierta a estas preguntas. Parece, con todo, que tiende a requerir en el fundamento de la obligación el valor resultante de su referencia formal y positiva a Dios.

"Si por un imposible Dios no existiese, y, para mantenernos en el deber, y guardar las virtudes, y no caer en los vicios y males, tuviéramos solo de nosotros mismos la luz natural del entendimiento, con la que entendemos qué bienes hay que hacer, y qué males hay que huir, entonces aquellos dictámenes del entendimiento no tendrían carácter de ley propiamente, porque no serían de superior alguno, ni por consiguiente serían (las transgresiones de ellos) culpas y pecados contra Dios: pero por el hecho mismo de que somos criaturas de Dios, y conocemos, o debemos conocer, que las cosas contrarias a la ley natural son contra la voluntad de Dios, como todos los hombres deben conocer, enseñándoles esto la misma luz natural, ¿quién podrá dudar, que la ley natural sea una ley de Dios impresa en nosotros, y que las transgresiones de ella sean contra la voluntad de Dios, y los transgresores dignos de ser castigados por Dios, creador y gobernador de todas las cosas, y esto tanto si los hombres ignoran, qué penas tiene preparadas Dios para los transgresores, como si no? Y para traer algunos ejemplos: ¿quién podrá dudar, que el odio de Dios y las blasfemias contra Dios, que son contra la ley natural, sean contra la ley de Dios, y dignas de ser acérrimamente castigadas por la majestad de Dios, aunque la ley natural no sea revelada por Dios de otra manera como ley propia suya? Y también, ¿quién podrá dudar, que los homicidios por causa de robo de los salteadores, las expoliaciones de los prójimos, los adulterios y otros delitos semejantes cometidos contra los prójimos o contra Dios, que están en oposición con la ley natural, sean contra la voluntad de Dios, y dignísimos de ser castigados por Dios, como delitos que a El, como a universal Señor y gobernador de todas las cosas, toca castigar, aun cuando la misma ley natural no sea revelada por El a los hombres de otro modo, ni prescrita de otro modo su observancia? Ciertamente estas cosas ninguno que las considere puede negarlas, a no ser que carezca de razón[32].

Para Molina, como aparece claramente en este texto, considerado en su contexto propio, la negación mental de Dios implica formalmente la

---

[32] MOLINA: *De iust. et iure*, 5, 46, 14: "Illud quidem darem Gersoni, si per impossibile non esset Deus, solumque a nobis ipsis haberemus lumen naturale intellectus, quo intelligimus, quae bona sint facienda, et quae mala fugienda, ut in officio nos contineremus, virtutesque conservaremus, et in vitia et mala non incideremus, dictamina illa intellectus non haberent tunc rationem legis proprie, quoniam non essent alicuius superioris, nec proinde essent culpae et peccata adversus Deum: at vero eo ipso, quod Dei facturae sumus, et quod agnoscimus, aut agnoscere debemus, contraria legi naturali esse contra Dei voluntatem, ut omnes homines agnoscere debent lumine ipso naturae id illos docente, quis dubitet, naturalem legem esse Dei legem nobis inditam, transgressionesque illius contra Dei esse voluntatem. dignosque transgressores illius esse, qui a Dei omnium rerum moderatore ac dominio puniantur, idque sive homines ignorent quas poenas Deus transgressoribus paratas habeat, sive non? Atque ut exempla aliqua conferamus: quis dubitet, odium Dei, et blasphemias in Deum, quae contra legem sunt naturalem, esse contra legem Dei, dignasque esse quae a Dei maiestate acerrime puniantur, esto lex naturalis non aliter a Deo reveletur tanquam lex ipsius? Quis item dubitet caedes grassatorum, ut diripiant, direptiones proximorum, adulteria, et alia similia flagitia, in proximos aut in Deum commissa, quae cum lege naturali pugnant, contra Dei esse voluntatem, dignissimaque esse, quae a Deo puniantur tanquam flagitia, quae ad ipsum, tanquam ad universalem Dominum omniumque rerum moderatorem, punire spectat, esto eadem naturalis lex non aliter ab ipso hominibus reveletur ac servanda praecipiatur? Certe haec nullus, qui ea expendat, negare potest, nisi ratione careat."

Para el contexto vide supra notas 27 y 28.

negación del derecho natural en cuanto absolutamente vinculatorio. La obligatoriedad moral perfecta es esencialmente teológica. Sin la relación a Dios la ley del bien no implicaría un dinamismo absoluto, no ordenaría "a un premio y a una pena eternos", sería una pura ley indicativa del orden, que sólo se impondría con necesidad hipotética, y cuya transgresión no constituiría una frustración, una i n d i g n i d a d absoluta. El pensamiento de Molina coincide exactamente en este punto con el de su predecesor Domingo Soto.

"En las acciones malas—escribe Soto—, aunque en la realidad ambos aspectos estén unidos, sin embargo se consideran dos cosas: el carácter de mal y el carácter de culpa. Pues bien; por lo que toca al carácter natural de mal, aunque hablando en un supuesto imposible ni existiese Dios ni otro superior alguno, la misma perversión del orden de la razón sería por sí sola causa de que el homicidio, el robo y las otras cosas semejantes fuesen males morales: lo mismo que la cojera es un mal natural, porque es una desviación de la regla de andar. En cambio, el carácter de culpa, que dice enemistad y merecimiento de pena, no se entiende sino donde hay un superior a quien estamos obligados a obedecer" [33].

Estos textos de Molina y de Soto dirimen la cuestión en su aspecto negativo: quitada la relación teológica, el bien y el mal morales carecerían de un dinamismo vinculatorio absoluto, no se presentarían como una exigencia categórica frente al arbitrio humano, sino sólo como una norma estática de vigencia hipotética: has de hacer esto s i q u i e r e s obrar conforme al recto orden de tu propia razón y de las cosas. ¿Y si no quieres...? Todo lo que pudiera ser categórico y absoluto en el orden moral, viene forzosamente a disolverse en la esterilidad de ese puro contingentismo supuesto.

En cambio, en el aspecto positivo de la cuestión el análisis no resulta completo. A la hipótesis absurda de la inexistencia de Dios es contrapuesta, no la tesis contradictoria de la existencia del Creador y de su superioridad esencial, metafísica, absolutamente trascendente—a la que responde en la criatura una actual dependencia y vinculación finalística que se identifica con su ser mismo, y que se concibe, por tanto, como anterior a toda imposición de preceptos formales—, sino la tesis de la existencia de una ley preceptiva propiamente dicha, es decir, una tesis que, siendo igualmente cierta y verdadera, nos coloca, sin embargo, en un signo de razón ulterior. Es que, para rechazar las objeciones formuladas contra la ley natural, no era necesario establecer mayores preci-

[33] Soto: *De iust., et iure*, 1, 4, 2, (ad 3^{um}). Cfr. supra nota 29 en que se da el texto latino.

siones, y, en cambio, convenía poner de relieve su carácter de norma estrictamente preceptiva, ya que lo mismo Soto que Molina consideran esto como una nota esencial del concepto de ley.

Pero para Molina, según se desprende del conjunto de su doctrina analizada hasta ahora, la realidad misma del bien y del mal morales, considerada en la plenitud de las relaciones que implica—en su dimensión teológica—, es fundamento de una perfecta vinculación y de una necesidad categórica, aun en el signo de razón antecedente a la formal consideración del precepto. El odio de Dios y las blasfemias—lo mismo que los homicidios, robos y adulterios—"están prohibidos porque son malos", y esa incompatibilidad absoluta respecto de Dios, que se concibe como anterior al precepto y razón objetiva de él, constituye, según Molina, a la vez e indivisiblemente—en el mismo signo de razón—una vinculación absoluta respecto del hombre, que tiene en Dios, de una manera trascendente y existencial, toda la medida y la meta y el sentido del propio ser.

Basta considerar que Dios existe, y que es el principio y fin de todas las cosas, para comprender que la bondad y rectitud morales son participaciones de una necesaria Bondad subsistente, y que los dictámenes de la razón humana no representan una norma autónoma, sino el reflejo de una luz superior, que es en sí misma Suprema Existencia y absoluta afirmación de sí. En este sentido, ya en el signo de razón antecedente a la formulación del divino imperio, los dictámenes del entendimiento humano vienen de un superior, y su quebrantamiento ofende a Dios.

Hay, pues, según creemos, en el Molina de la obra impresa *De Iustitia*, lo mismo que en el de las anteriores lecturas y comentarios, una perfecta correlación entre la suerte del concepto de bien y mal morales y la del conctepo de obligación. En el comienzo mismo del primer tratado *De Iustitia* nos habla Molina de la norma del "bien de la virtud" (es decir, del bien moral) exactamente en los mismos términos empleados en el Comentario a la Primera parte de la Suma:

"Todo acto de virtud—escribe—, en cuanto por él la persona que lo realiza se adapta a la regla y medida del mismo, es decir, a la recta razón y a la ley y voluntad de Dios, se llama justicia" [34].

[34] 1, 1: "Ea iustitiae acceptio, quam de mente Philosophi hactenus explicavimus, praebet ansam, ut duo quaedam hoc loco magnopere advertamus. Primum est, actum omnem virtutis, quatenus per eum is, a quo elicitur, ipsius reguiae ac mensurae sese adaequat, nempe rationi rectae, legique ac voluntati Dei, appellari iustitiam."

La coincidencia es natural, ya que el primer volumen *De Iustitia* salió de prensas con posterioridad de sólo un año respecto al Comentario. Pero en todo caso queda bien subrayado el hecho de que Molina reasume las categorías de éste último en el edificio de su doctrina jurídica. Por consiguiente, así como la exclusión del punto de vista teológico implicaría la desaparición de todo vínculo obligatorio absoluto, así también implicaría una disolución del concepto sustantivo de moralidad. La realidad moral entraña por su esencia misma una dignidad trascendente, que la coloca en un plano absolutamente superior al de la total jerarquía de los bienes puramente físicos; y esa realidad superior en el ámbito de un puro inmanentismo contingente no puede subsistir. El bien y el mal morales que en la absurda hipótesis de inexistencia del Ser trascendente quedarían, así como en el orden dinámico del obligar no alcanzarían una vigencia perfecta, así tampoco en el orden estático del ser moral. Constituirían puras categorías de coherencia e incoherencia racional y volitiva, tan intrascendentes y tan sin sentido como lo sería la totalidad de ese u n i v e r s o d e s a r r a i g a d o, carente por hipótesis de razón y de fin. Y correlativamente, así como supuesta la tesis de la divina existencia, el bien y el mal moral subsisten en un sentido propio y pleno, así también su propia fuerza de obligar. Pero tanto el ser como la obligatoriedad moral (positiva o negativa) del bien y del mal, no alcanzan la plenitud de su i n t e g r a c i ó n como tales, sino con referencia a la voluntad y al precepto imperativo del Creador. El s e r moral, porque su norma plena e íntegra es, según Molina, "la recta razón y la ley y voluntad de Dios". La o b l i g a c i ó n moral, porque también ésta para Molina, si bien nace en los contenidos de derecho natural "de la naturaleza del objeto", no queda reducida a ese estadio—ya absoluto, por lo demás, como hemos visto—, sino que, pasando más adelante, "de ahí se difunde al precepto" [35]. La realidad de lo moral puede ser, pues, considerada en tres planos distintos: el de la razón y la naturaleza del hombre consideradas en sí mismas; prescindiendo positivamente de toda relación del hombre a Dios ("si por un imposible Dios no existiese"...); el de la razón y la naturaleza humanas consideradas en su relación a lo Divino; el de la voluntad y precepto formales del Creador. En cada uno de estos estadios la respectiva suerte de bien y obligación morales resulta perfectamente correlativa. En el primero quedan reducidos a una situa-

---

[35] MOLINA: *De iust. et iure*, 1, 4: Cfr. supra nota 23, donde se da el texto completo.

ción de precaria relatividad, de vigencia hipotética; en el segundo se presentan ya constituídos de una manera plena y sustantiva, y virtualmente perfecta; pero sólo en el tercero alcanzan la plenitud formal y la total integración de su propio concepto, expresión de su naturaleza real y concreta. Este punto de vista unitario de Molina, mucho más claro y definido en él que en Soto, nos parece uno de los aspectos más interesantes y geniales de su doctrina ética

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

N. B.—Creemos necesario advertir aquí que, por dificultades materiales, el trabajo cuya publicación en *Archivo Teológico Granadino* anunciábamos en nuestro anterior artículo (supra p. 5, nota), no ha podido publicarse. Su contenido aparecerá, D. m., como parte de un libro que esperamos salga a luz en breve.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

GENESIS Y SENTIDO TRASCENDENTAL DE LA PALABRA «METAFISICA»

Todo el que quiera de alguna manera investigar cuál es el objeto de la Metafísica, necesariamente ha de tener en cuenta las distintas teorías que, a través de la Historia de la Filosofía, se han ideado sobre este tema de tanta actualidad. Y lo primero que nos sale al paso en esta tarea histórica es el nombre mismo de "Metafísica".

El nombre surgió, indudablemente, en el círculo de la escuela peripatética. Hasta ahora ha sido corrientísimo atribuir su invención a Andrónico de Rodas. Véase, por ejemplo, un eco de esta atribución en las siguientes páginas del gran pensador español Manuel G. Morente:

"Este nombre extraño proviene de un suceso, por decirlo así, editorial. En la serie de los libros aristotélicos, después de los dedicados a la Física propiamente dicha, vienen unas consideraciones generales sobre el ser primero que contiene la totalidad de las condiciones de toda realidad. A estos últimos capítulos se les dió el nombre de tras la física o metafísica. Nombre, sin duda, bien elegido, y más lleno de significación de lo que parecía. En efecto, metafísica, significando tras la física, significa algo más que una mera colocación en el índice de materias; es una ciencia o conocimiento, cuyos objetos no son físicos, no son de este mundo, no son fenómenos, sino cosas en sí mismas" [1].

Ese "suceso editorial" y la "mera colocación en el índice de materias", es una alusión evidente a la idea extendidísima de que el nombre fué impuesto por Andrónico de Rodas al tratar de poner una etiqueta sobre los libros aristotélicos que venían después de la Física en la anaquelería de la Biblioteca Imperial. La plenitud de significación del nombre, que al principio no se había adivinado, se debe, según algunos autores, a la escolástica, que fué la que le dió el sentido trascendental, según las exigencias de su propio sistema.

Se impone, sin embargo, una revisión de los argumentos existentes en pro de esta atribución. Dos son las preguntas que tratamos de esclarecer en la presente nota.

---

[1] MANUEL G. MORENTE: *La filosofía de Kant*. Madrid, 1917; pp. 198-199.

¿Quién es el autor de la palabra "metafísica"? ¿Qué quiso significar con ese nombre? Dos incógnitas indescifrables en el estado actual de la ciencia aristotélica. Sólo nos es permitido un tanteo algo aproximativo a base de hipótesis más o menos ciertas.

Querer, por lo tanto, sacar del nombre un argumento en pro o en contra de un objeto u otro de la Metafísica es basarse en conjeturas hipotéticas, con peligro de derrumbar todo el sistema que sobre ellas construyamos.

1.—*Génesis de la palabra "Metafísica".*

Para unos el término de Metafísica es el más impreciso y desafortunado de la Filosofía [2]. Para otros es un término equívoco, que aparece sólo en la edición de Andrónico de Rodas, inventado por los discípulos de Aristóteles para designar con un solo nombre tendencias antagónicas de la filosofía aristotélica [3].

¿Qué nos dice la historia de todas estas afirmaciones?

Según Bonitz [4], lo único que parece cierto hoy día es que este término no es de Aristóteles. Y, sin embargo, él mismo cita este testimonio de Alejandro de Afrodisia, en que parece atribuirlo al mismo Aristóteles: "La ciencia que se busca y que ahora tenemos ante los ojos es la misma sabiduría y teología, a la que también titula Μετὰ τὰ φυσικά" [5].

La cosa, por lo tanto, no es tan cierta como a primera vista pudiera parecer. Admitamos, sin embargo por el momento la explicación que da Bonitz de esta atribución del nombre a Aristóteles: después que el uso ha consagrado la inscripción se prescinde del origen y se pretende explicarla como si de hecho fuese del mismo Aristóteles [6].

Veamos ahora cuál es la fecha a que con alguna posibilidad podemos subir en la formación del vocablo.

Después del razonamiento de Zeller, tomado en sus líneas generales de Bonitz, es lo más corriente atribuir la paternidad del nombre a Andrónico de Rodas. Así suele consignarse en los diccionarios y manuales de nuestros días [7].

---

[2] Olgiati, F.: *Il concetto di Metafisica.* Riv. di F. N.-S., 37 (1945), 215.

[3] Schilling-Wollny Kurt: *Aristoteles Gedanke der Philosophie,* p. 48.

[4] Bonitz, H.: *Aristotelis Metaphysica,* vol. II, p. 5.

[5] *Alexander, Comm. in Metaphysica,* 171, 5-8.

[6] Bonitz: *Arist. Met.,* II, p. 5.

[7] Véase, por ejemplo, la edición crítica de Clemente de Alej. de Otto Stählin: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.* Zweiter Band. Stromata, I, 28, 176, 24-30.

Stöckl, Albert: *Lehrbuch der Philosophie,* II[8], p. 2.

Gredt, Jos.: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae,* p. 198.

Raeymaeker, Louis de: *Introduction à la Philosophie,* p. 2; *La Philosophie de l'être.* 1947[2], p. 8, nota 2.

Steenberghen, Fernand van: *Ontologie,* p. 8.

Dezza: *Metaphysica generalis,* p. 5.

No todos, sin embargo, incurren en el mismo error. Véase, por ejemplo:

Abbagnano: *Storia della Filosofia,* p. 140.

Zeller: *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie,* p. 194.

He aquí el raciocinio en que basan su hipótesis dichos autores. La inscripción τὰ μετὰ τὰ φυσικά aparece por primera vez, como algo ya usual, en el siglo I de nuestra era en Nicolás de Damasco. Era éste un filósofo peripatético, contemporáneo de Augusto, el cual compuso una θεωρίαν τῶν 'Αριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά [8]. Esta referencia la confirma, algunos años después, Plutarco al citar los libros de Aristóteles sobre la filosofía primera con el nombre vulgar de ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία [9].

Se sabe, por otra parte, que Nicolás era discípulo de Andrónico de Rodas, jefe del Peripatos en tiempo de Augusto. Parece, por lo tanto, probable que el discípulo tomase del maestro este título, sobre todo teniendo en cuenta que Andrónico hizo una descripción detalladísima de los libros de Aristóteles por disciplinas (πραγματείας) [10].

La coincidencia del nombre hace, por lo tanto, sospechar que entre las πραγματείας de Andrónico deba figurar ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία de Nicolás. Esta sospecha se encuentra formulada en una fuente bien antigua. Ya Averroes [11] nos asegura que la θεωρία de Nicolás tiene las pretensiones de realizar un orden más perfecto que el de su maestro en los tratados metafísicos de Aristóteles.

Todo se mueve dentro de los límites de la verosimilitud. Pero ¿no sería posible subir un escalón más en el proceso histórico, descubriendo algunos vestigios anteriores a Andrónico en la formación del nombre Metafísica?

Creemos que los mismos elementos suministrados por Zeller nos autorizan para ello. Tomamos como base de nuestra argumentación la historia de las famosas listas de los libros aristotélicos.

Dejemos a un lado la de Ptolomeo [12], el cual es posterior a Andrónico, y, según prueba Rose, depende del mismo [13].

Examinemos únicamente las listas de Diógenes Laercio y la del Anónimo de Menagio o Hesiquio, según todas las probabilidades modernas. La lista de Diógenes parece estar tomada de un peripatético por nombre Hermipo, que vivió en el siglo II a. Chr. [14]. La de Hesiquio, a su vez, parece una reproducción de la de Diógenes, con la única diferencia de que añade al final, en suplemento, otras obras que no están en la lista de Diógenes y que, por lo tanto, tienen una fuente distinta.

Zeller prueba de una manera bastante definitiva que ambas listas son independientes de la de Andrónico de Rodas. Por otra parte, en la lista de Hesiquio sucede un fenómeno singular. Aun en el texto, que se supo-

---

[8] *Scholia in Teophr. Met.*, ed. Brandis, pp. 328, 18.
[9] *Vita Alexandri*, c. 7.
[10] PORPHYRIUS: *Vita Ploțini*, c. 24, p. 28; Didot, t. I, de la trad. de las *Ennéadas* por Bouiller. (Texto en Mercier, p. 5, nota.)
[11] *In Aristotelis Met.*, lib. XII, prooem.
[12] *Acad. Bor.*, V, 1496-1473.
[13] *Acad. Bor.*, V, 1469, nota. Esta lista puede ser, sin embargo, una confirmación de que el nombre de metafísica lo empleó el mismo Andrónico, ya que en ella figura abiertamente (*ib.*, 14478, 49).
[14] ZELLER: *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 51. Este es también el parecer de Rose, Bernays, Diels. Cfr. BAUR: *Dominicus Gundissalinus*, p. 209, nota 2. *Ueberweg*, I, p. 16.

ne como reproducción de la de Diógenes, hay modificaciones notables.

No sólo se aúnan en un título común obras sobre la misma materia, que en la lista de Diógenes aparecían dispersas, sino que figuran también obras completamente nuevas, que no se ve cómo puedan reducirse a alguna de las citadas por Laercio.

¿Cómo explicar este fenómeno? Sin duda que no tenemos derecho a considerar estas nuevas obras como interpolaciones del mismo Hesiquio. Ya que él mismo con toda lealtad añade en apéndice las que provienen de una fuente distinta de la principal que él utiliza. Esto nos da pie, por lo tanto, para sospechar que existiesen dos lecciones de Laercio y que Hesiquio utilizó la más extensa.

Así parece conjeturarlo el mismo Rose en el aparato bibliográfico adjunto al texto de la Bekkeriana al preguntar, con respecto a los números 105 y 107: "Ex pleniore Laertio?; ex integriore Laertio? [15].

Tendríamos con esto un caso parecido al que acaeció con la misma lista hesiquiana: códices posteriores descubiertos han demostrado que Menagio omitió no pocos títulos de los que figuraban en el original primitivo [16].

De ser esto cierto, se seguiría una conclusión de la mayor importancia para el estudio genético de la palabra metafísica. Toda la lista de Hesiquio, exceptuando el apéndice, provendría de Laercio; y como éste, a su vez, viene directamente de Hermipo, sin pasar por Andrónico, el nombre de "metafísica" que figura en el número 111 del texto principal hesiquiano es anterior a Andrónico.

Podría objetarse que Hesiquio, al reunir varios tratados metafísicos, que en Diógenes aparecían con diversos nombres, les aplica el ya usual entonces de metafísica.

No parece, sin embargo, verosímil, pues las reducciones hesiquinas no se verifican cambiando nombres, sino conservando algunos de los primitivos. Confirma la improbabilidad de esta hipótesis la ineficacia de las tentativas hechas hasta ahora para descubrir, bajo este título, otros de la lista de Diógenes [17].

Por otra parte, esta interpretación de Hesiquio es más inverosímil aún tratándose del nombre de metafísica, ya que este mismo vocablo se consigna también en el suplemento. Prueba de que existía en las dos fuentes por él manejadas.

A una conclusión parecida le lleva a Jaeger un razonamiento distinto. Comienza por fijarse en la discrepancia del título: "Μεταφυσικὰ Κ" en Hesiquio y "de eo (quod) post Physicam tr. XIII" en Ptolomeo [18].

Para Jaeger es evidente que K significa una edición de diez libros [19].

---

[15] *Acad. Bor.*, V, 1466.
[16] *Ibidem.*
[17] Bonitz: *Arist. Met.*, II, p. 5.
[18] *Acad. Bor.*, V, 1467 b 111; 1471 b 49.
[19] Que la letra K signifique diez lo deduce de la manera usual de citar las obras de Andrónico. Véanse, por ejemplo, los números 118 de Dióg. y 106 del Anónimo; 55 de Dióg. y 52 del Anón. Sin duda que el número de 20 libros que pone Zeller como incluídos en la letra K, es una errata, en lugar de 10 (o. c., p. 52, nota 1). Esta

En cambio, Ptolomeo cita claramente uno de trece. En la teoría de Bonitz y de Zeller de atribuir el nombre de metafísica a Andrónico, la colección primitiva de los diez libros con su título no podría subir más arriba del coleccionador de los libros aristotélicos. Por lo tanto, o es del mismo Andrónico o es posterior.

En cualquiera de las dos hipótesis tendríamos el caso singularísimo de que, en el transcurso de los dos siglos que van desde Andrónico a Ptolomeo, se han introducido nada menos que tres o cuatro libros enteros en una obra clásica. Sería el único caso—dice Jaeger—en la historia textual de los clásicos, ya que todas las obras de la Grecia clásica quedaron fijadas en la época de Agusto, y después de esta fecha nunca se introdujeron en los primeros siglos modificaciones tan notables como esta interpolación de libros enteros en la metafísica de Aristóteles.

No cabe, por lo tanto, otra solución que la de admitir que Andrónico maneja la edición definitiva de los trece libros, la canónica, podríamos llamarla, suponiendo que siempre se consideró como muy sospechoso el libro *a*. La explicación crítica de Nicolás no introdujo modificación esencial en el número de los libros. De esta manera, la edición de los diez libros es anterior a Andrónico.

Para entender la fecha que señala Jaeger, conviene recordar el planteamiento del problema tal como él lo propone. El quiere explicar por qué en la lista de Hesiquio aparece el título de μεταφυσικά, que no figura en la de Laercio. Concede que el razonamiento de Zeller sería válido, de no existir la fijación de los textos clásicos en la época de Augusto.

Ahora bien: Zeller partía del supuesto de que en la lista de Laercio no figuraba dicho nombre. Luego al aprobar Jaeger su razonamiento tiene que conceder también este supuesto. Pero como la lista de Diógenes proviene de Hermipo, luego tampoco éste conoció el nombre de metafísica. Consecuencia de Jaeger: hay que colocar su origen entre Hermipo y Andrónico, desde luego anterior a este último [20].

Creemos, sin embargo, que las razones expuestas al principio tienen bastante fuerza y que, valoradas con el argumento fundamental de Jaeger, dejan la puerta abierta para una atribución a Hermipo. Es lo más lejos a que podemos llegar con los datos que actualmente poseemos [21].

2.—*Sentido trascendental de la palabra "metafísica"*.

Con esta anterioridad a Andrónico del vocablo metafísica cae por tierra el origen de clasificación bibliotecaria que casi exclusivamente se venía atribuyendo a su contenido conceptual [22].

---

interpretación benigna nos parece más acertada que la de Jaeger, el cual lo atribuye a error ideológico del mismo Zeller (*Studien zur Entstehungsgeschichte der Met. der Ar.*, p. 179); sobre todo si se tiene en cuenta la primera de las dos interpretaciones que de las letras k e i de las dos citas hesiquianas sobre la metafísica da el mismo Zeller en la nota 1 de la p. 80, haciendo k = A-K y i = A-I.

[20] JAEGER: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Met. der Ar.*, pp. 178-180.

[21] Así nos lo asegura también UABERWEG en la *Hist. de la Filos.*, pp. 16, 354 y 365.

[22] El mismo Heidegger se hace solidario de esta teoría, permitiéndose dudar que esta trasposición de significado de la palabra "Metafísica", de un sentido técnico me-

Tan corriente ha sido esta atribución, que modernamente hasta se le ha querido negar al prefijo μετά el sentido de superioridad o trascendencia. De haber sido ésta la intención del inventor del nombre, hubiese empleado ὑπέρ y no μετά, que sólo significaría posterioridad [23].

No creo necesario detenerme a refutar esta afirmación sobre el prefijo μετά. Basta abrir cualquier diccionario griego para ver que, sobre todo en composición, admite el significado de trans.

No siéndonos permitido, por tanto, encontrar su significado ni en el mismo término de metafísica, que en sí es híbrido, y lo mismo puede significar trans que post, ni en el que lo formó por primera vez, ya que ignoramos quién fuese, veamos si nos pueden dar alguna luz los documentos más primitivos en que aparece.

La expresión simplificada metafísica no se encuentra de ordinario en los documentos primitivos. Unicamente aparece en la lista de Hesiquio [24]. Lo más corriente es emplear el término μετά como preposición.

Alejandro de Afrodisia nos dice que se intitula metafísica por el orden con respecto a nosotros. Esto no quiere decir un orden meramente local de anaquelería, sino que expresa únicamente el proceso clásico de invención de nuestros conocimientos: primero se nos presentan los objetos sensibles y físicos, los últimos son los de la Metafísica. Por eso se llama ésta primera Filosofía y Teología. Porque trata de lo primero y de lo más excelso. Es decir, porque su objeto está sobre el objeto de la Física [25].

Que los principios de que trata la Teología o Metafísica estén sobre los de la Física, lo afirma expresamente en el Comentario al libro K: "La teológica... trata de principios mejores /que los de la física/". Tiene que existir una ciencia superior a la Física, puesto que existe una realidad superior a la natural [26]. Y todavía, con más claridad se expresa en el comentario al libro E: "La teológica trata sobre lo separado e inmóvil. Porque no deja de ser manifiesto, dice, que si en algún sitio está lo divino ha de ser en esta entidad φύσει... Si, por otra parte, es, como en realidad lo es, lo divino más excelso (τιμιώτατον) que todas las cosas. por igual razón la teológica es la más excelsa de todas las ciencias y versará sobre el género divino, la más excelsa sobre lo más excelso... Puesto que si existe alguna otra sustancia inmóvil, y separada, esta

---

ramente bibliográfico al sentido trascendental que le dió la escolástica esté muy conforme con el mismo pensamiento de Aristóteles. (*Kant und das Problem. der Met.*, página 5.)

[23] Véase la palabra Metafísica en la Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arte, fundada por Giovanni Trecani.

[24] *Acad. Bor.*, V, 1467 b 111.

[25] Ἡ μὲν ἐπιζητουμένη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτή ἐστιν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῆ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. λέγει δὲ αὐτὴν καὶ πρώτην σοφίαν, ὅτι τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἐστί θεωρητική. διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ θεολογική.

[26] *Comm. in Met.*, 661: 15-16; 23-38, ed. Hayduck. Prescindimos ahora de la autenticidad del comentario a este libro (Cfr. *ib.*, V-VII). Nos basta consignar aquí que así se pensaba en el círculo de los comentadores anteriores a la escolástica.

misma sustancia estará antes que la Física y la ciencia que verse sobre ella será también la ciencia primera de todas [27].

Notemos de pasada que ni en uno solo de estos pasajes aparece la fórmula τὰ μετὰ τὰ φυσικά referida a libros o a algún otro sustantivo que de alguna manera pudiera indicar una mera posterioridad intrascendente. A este propósito nos parece significativa la expresión que emplea en el "Comentario a los Tópicos": llama a la Metafísica ciencia de lo que está más allá de los objetos físicos [28]. Tenemos que reconocer, por tanto, que a la partícula μετά se le da en el príncipe de los exegetas aristotélicos un sentido de posterioridad, pero de una posterioridad no editorial, sino objetiva, que es el mismísimo que adquiere en la partícula trans del trascendente de los escolásticos.

Después de Alejandro de Afrodisia, el segundo gran maestro de los comentaristas aristotélicos, en que aparece el significado de la palabra "metafísica", es Ammonio de Hermias. La mente de Ammonio tampoco puede estar más clara. En la triple división de la ciencia teórica la primacía la lleva la teológica [29]. Esta triple división se debe a que hay tres clases de seres: uno de ellos son "las realidades completamente separadas de la materia por su existencia y por su concepto, como son los seres divinos" [30]. Estos no son objetos físicos, porque sólo pueden denominarse así las realidades que están bajo el influjo de la naturaleza [31].

"Los objetos que están completamente separados pertenecen al tratado teológico" [32]. "No podemos pasar directamente de los objetos físicos a los divinos" [33]; sino que "es necesario llegar a la Teología más allá de los objetos físicos, pasando por los objetos matemáticos" [34]. Esta superioridad trascendental de la Metafísica se patentiza aún más en la frase de su comentario a las Categorías: "La última sobre todas éstas (ἐπὶ τούτοις: sobre la Etica, Física y Matemática) será tratada la Teología" [35]. La partícula "meta" tiene, por tanto, en este autor el sentido clarísimo de "ἐπὶ". Posterioridad, por consiguiente, en un sentido francamente trascendental.

También Olympiodoro divide las ciencias teóricas en tres: físicas, teológicas y matemáticas. Y después de haber enumerado estos dos úl-

---

[27] *In Met.*, 447: 2-7, 22-24.
[28] τὴν μετὰ τὰ φυσικά. In Top. 28: 25-26, ed. Wallies.
[29] *In Categ.*, prooem., 5: 4, ed. Busse.
[30] τὰ μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων παντάπασίν ἐστι χωριστὰ τῆς ὕλης καὶ τῇ ὑποστάσει καὶ τῇ περὶ αὐτῶν ἐπινοίᾳ, οἷά ἐστι τὰ θεῖα. *In Porphyrii Isag.*, prooem., 11: 25-26, ed. Busse.
[31] *Ib.*, 29-30
[32] *Ib.*, 12: 9-10.
[33] *Ib.*, 12: 21.
[34] οὕτως οὖν μετὰ τὰ φυσικὰ δεῖ διατρίψαντας ἐν τοῖς μαθήμασιν ἀνάγεσθαι ἐπὶ θεολογίαν. *Ib.*, 13: 4-5.
[35] *In Categ.*, prooem., 6: 20, ed. Busse.

timos tratados, identifica los teológicos con la metafísica [36]. Nos dice, además, que Aristóteles hace teología en la metafísica [37]. La teológica ocupa el último lugar entre las ciencias filosóficas [38]. Es frecuente también en este autor suprimir el artículo y emplear la expresión Μετὰ φυσικά [39]. Teología y metafísica son, por lo tanto, sinónimos en Olympiodoro.

La misma expresión de algo ordenado después de la Física la emplea Simplicio, también con un matiz francamente trascendental. La razón de llamarse metafísica es precisamente el estar sobre (ἐπί) las cosas físicas. Su sinónimo es también el de teología [40].

En las ciencias teóricas el conocimiento de los objetos físicos conduce al conocimiento de la Metafísica; y para que no haya la menor duda en su pensamiento se vale de la expresión ὑπέρ [41].

Pero el que más extensamente razona el significado del nombre es Asclepio. El fin de la Metafísica es hacer teología [42]. Por eso el puesto que ocupa es el último; último con respecto a nosotros, ya que ontológicamente la metafísica es la primera de todas las ciencias [43]. El objeto de esta disciplina es lo inmortal, increado, separado de la materia e inmóvil; en una palabra: lo divino [44]. Por eso se la llama teología. Y por esta misma causa lleva el título de "metafísica". Notemos que desde Alejandro hasta Asclepio todos han recibido en herencia el nombre de "metafísica". No es algo que ellos hayan creado.

Se llama, pues, metafísica, porque habiendo tratado antes de las realidades físicas, trata ahora de ésta, es decir, de la teología [45]. Por eso hay una separación absoluta entre la física o fisiológica y la teología [46], hasta el punto de que una de las razones por qué el libro II no puede pertenecer a la metafísica, o a lo más es un prólogo a la misma, es por

---

[36] ἡ Μετὰ τὰ φυσικά. Prolegom., 7: 30-34, ed. Busse.

[37] ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ θεολογῶν. *Ib.*, 9: 24.

[38] *Ib.*, 9: 10-12, 32-36; cfr. 19: 31-32; In categ., 58: 7-10; In Meteor., 4: 6-8, ed. Stüve.

[39] *In Categ.*, 58: 21, 27.

[40] "Οσον δὲ περὶ τὰ χωριστά πάντη τῆς ὕλης εἴδη καὶ τὴν τοῦ ἐνεργεῖᾳ νοῦ καθαρὰν ἐνέργειαν καὶ τοῦ δυνάμει τὴν τῷ ἐνεργείᾳ συνεπαιρομένην, τοῦτο θεολογικόν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν καὶ μετὰ τὰ φυσικὰ καλοῦσιν ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην. (*Comm. in Phys.*, I, t. IX, Ir: 18-27). La misma identificación de la teológica, con la Metafísica se encuentra en el *Comm. in Categ.*, prooem., 4: 23-24, ed. Kalbfleisch.

[41] διὰ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν ἀνάγοντα. *In Categ.*, prooem., 6: 15-18, ed. Kalbfleisch. La misma expresión emplea en las líneas 27-28.

[42] Δεῖ ἡμᾶς ἀρχομένους τῆς παρούσης πραγματείας εἰπεῖν τὸν σκοπόν, τὴν τάξιν, τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς. σκοπὸς μὲν οὖν ἐστι τῆς παρούσης πραγματείας τὸ θεολογῆσαι, θεολογεῖ γὰρ ἐν αὐτῇ 'Αριστοτέλης. (Comm. in Met., 1: 6-8, ed. Hayduck.)

[43] *Ib.*, 1: 8-13; cfr., 364; 7-8.

[44] *Ib.*, 1: 13-19; cfr., 2: 23; 363: 14-17.

[45] Καὶ λοιπὸν ἐν ταύτῃ πραγματεία διαλέγεται ἡμῖν περὶ τῶν πάντη ἀκινήτων. τοῦτο δὲ ἐστι θεολογία. τοῖς γὰρ θείοις ἁρμόττει τὸ τοιοῦτο. διὰ τοίνυν ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ ἐπιγέγραπται μετὰ τὰ φυσικά, ἐπειδή πρότερον διελέχθη ἡμῖν περὶ των φυσικῶν πραγμάτων εἶθ' οὕτως περὶ ταύτης. μετὰ γοῦν τὰς φυσικάς πραγματείας δεῖ ταύτην ἀναγιγνώσκειν, ὡς δηλοῖ καὶ ἡ ἐπιγραφή.

[46] *Ib.*, 56: 23-24.

no ser teología, ya que trata de la naturaleza y de las realidades físicas [47]. El sentido literal predominante es, por lo tanto, el de posterioridad. Pero la razón de esta posterioridad es su objeto: el tratar de las cosas divinas. Por eso se la llama también teología [48].

El comentarista Elías sigue la tradición aristotélica en la división de las ciencias. Las teóricas se dividen, según él, en tres clases: fisiológica, matemática y teológica [49].Y después de enumerar las partes de cada una de ellas, nos dice de las "teológicas" que son "las investigaciones metafísicas sobre el principio" [50]. El punto culminante de las teóricas es la teología [51], y su objeto es lo inmóvil, lo divino como causa del movimiento y lo totalmente inmaterial [52].

Por último, Clemente de Alejandría, en la original división cuaternaria que presenta de la filosofía, la última intuición (ἐποπτεία), la forma teológica, que está sobre todas, corresponde a lo que Aristóteles llamó Metafísica [53].

De todo lo dicho se desprende, en primer lugar, que el origen de clasificación puramente bibliotecario, que se le ha querido asignar al nombre de metafísica, no parece por ningún sitio en las fuentes primitivas.

En su lugar, que si el sentido primordial literario acusa preferentemente un matiz de posterioridad y exclusión de la Física, por el contexto se ve bien claro que se trata, no de una posterioridad horizontal, sino de una preeminencia vertical, que justifica plenamente el significado trascendental de la palabra metafísica, que posteriormente se hizo usual en la escolástica.

Por lo demás, este sentido trascendental que se advierte ya mucho antes de la escolástica en toda la tradición de los comentaristas griegos, y que se continúa a través de la filosofía musulmana, no tiene por qué

---

47 *Ib.*, 136: 22-27.

48 ἐπεί οὖν ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τῶν ἀτελῶν διεδέχθη, ἐνταῦθα δὲ περὶ τῶν τελείων, εἰκότως ὡς πρὸς ἡμᾶς τελευταία ἐστὶν ἡ παροῦσα πραγματεία. Ἰστέον δὲ ὅτι ἐπιγράφεται καὶ Σοφία καὶ φιλοσοφία καὶ πρώτη φιλοσοφία καὶ μετὰ τὰ φυσικά, ἐπειδή πρότερον διαλεχθεῖς περὶ τῶν φυσικῶν ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ διαλέγεται περὶ τῶν θείων· διὰ τὴν τάξιν οὖν ἔλαχε τὴν προσηγορίαν. (Σοφία, πρώτη φιλοσοφία, φιλοσοφία) καὶ θεολογίαν δὲ καλοῦσιν αὐτήν, ἐπεί αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί καὶ τὰ τῶν ὄντων αἴτια τὰ πρῶτα καὶ τὰ τελειότατα μάλιστά τε ὄντα θεῖα, περὶ ὧν ἐνταῦθα θεωρεῖ.

49 *Prolegom., Filos.*, 27: 35-28: 5 ed. Busse.

50 *In Categ.*, prooem., 115: 18-19; 116: 12-13.

51 *Ib.*, 121: 5-8.

52 *Ib.*, 121: 14, 16, 17-18; *Proleg. Filos.*, 27: 38.

53 Ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωυσέα (1) φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται, εἴς τε τὸ ἱστορικόν καὶ τὸ κυρίως λευόμενον νομοθετικόν, ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια, τὸ τρίτον δὲ εἰς τὸ ἱερουργικόν, ὅ ἐστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικόν εἶδος, ἡ ἐποπτεία, ἣν φησιν ὁ Πλάτων (2) τῶν μεγάλων ὄντων εἶναι μυστηρίων, Ἀριστοτέλης (3) δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰτὰ φυσικά καλεῖ. (*Clem. Strom.*, I, 28, 176 24-30.)

1 Cfr. *Philo. De vita Mos.*, II, 2, 46. (II ss., 141 M).

2 *Nicht wörtlich bei Plato; aber vgl. Phaedr.*, p. 250 c; *Symp.*, pp. 209 E, 210 A.

3 *Der Name geht nicht auf Ar. selbst, sondern auf Andronicus zurück;* vgl. Zeller. *Ph. d. Gri.*, II, 2³, S. 80.

extrañarnos, puesto que está en consonancia perfecta con el carácter metempírico que Aristóteles comunicó a su Metafísica. Dejemos para otro lugar la prueba de esta afirmación, que en nuestros días se ha querido poner en duda.

SALVADOR GOMEZ NOGALES, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

LA CONTROVERSIA SOBRE LA LIMITACION DEL ACTO

(Amor Ruibal, Manser, Fuetscher, Santeler, Martínez del Campo, Hellín, Geiger...)

La publicación del extenso tratado *Theologia Naturalis* por el P. José Hellín, S. I., en el *Cursus Philosophicus,* que se propone editar la Biblioteca de Autores Cristianos, constituye una aportación extraordinariamente estimable al renacer de los estudios de verdadera hondura filosófica en nuestra patria. Aquí nos hallamos en planos de indiscutible elevación metafísica, en tareas de vigoroso esfuerzo personal pensante. Por eso aquí no cabe la discusión de si hay o no filosofía, que tanto ha preocupado y apasionado a los discípulos y admiradores de un ensayismo literario muy problemáticamente filosófico por sus temas y por el modo de tratarlos.

En los profundos y eruditos estudios que integran la nueva obra del P. Hellín se registran las vibraciones más interesantes del pensamiento moderno escolástico y extraescolástico en torno al problema de Dios de su naturaleza, de la demostrabilidad de su existencia, de sus atributos absolutos y relativos. Hay, al fin de la obra, un tema que queremos aprovechar como ocasión para dar salida a una serie de consideraciones que hace ya tiempo veníamos elaborando y articulando acerca del punto de dispersión y de diferenciación de los sistemas escolásticos. Estas consideraciones se actuaban y removían en nuestro ánimo con la aparición de diversas obras relativas a los fundamentos últimos de la metafísica escolástica y al conocimiento abstractivo y deductivo de Dios a base de la analogía del ente. El P. Hellín trata del asunto en el epílogo de su obra, especialmente en el número dedicado a los modos de construcción de la Metafísica. Y se refiere, naturalmente, al valor diverso que en cada sistema tiene la teoría de la potencia y el acto.

Sin terciar personalmente en la disputa doctrinal, vamos a exponer con brevedad el panorama resultante de la actitud de las diversas escuelas y autores respecto a la teoría de la limitación del acto por la potencia receptiva como presunto fundamento de la metafísica cristiana y como punto de arranque de la diversificación de las concepciones escolásticas.

Nos limitamos a reseñar, casi descriptivamente, emplazamientos y posturas, y nos fijamos para ello en algunas de las obras más significativas aparecidas en estos últimos años.

* * *

Si hay algún sistema escolástico que merezca el nombre de "construcción" (palabra que emplea el P. Hellín en el prólogo mencionado), ése es el tomista. Es verdad que Fuetscher [1] y Hellín [2] (nos referimos solamente a obras contemporáneas) se han preocupado de hacer la exhibición de la doctrina metafísica del P. Suárez como de un todo orgánico, proporcionado, perfecto y coherente, sin fallos ni resquebrajaduras, y que Oromí ha explanado ampliamente la teoría escotística de las distinciones entre los grados metafísicos, presentándola como el armazón sólidamente articulado que sustenta todas las teorías de la escuela en los problemas fundamentales de la Filosofía y de la Teología [3]; pero es en la lectura de la concepción neotomista donde el lector recibe la impresión de que está viendo a los metafísicos de esta escuela afanados en montar un edificio guiados por una notable simplicidad de plan, en el que se busca, ante todo, la severidad y constancia de líneas y la simetría de los elementos arquitectónicos. La preocupación por el contraste y por la crítica de las ideas desde el suelo llano de la realidad parece tener un valor secundario y, en cierto modo, sacrificable a la unidad del conjunto que reina en el proyecto elegido. La frívola acusación, hecha por la filosofía anticatólica y extraescolástica, de que en la Iglesia no se ha hecho verdadera filosofía, porque no se ha creado un sistema, tiene en la construcción tomista el más rotundo mentís.

Entre las exposiciones manuales del sistema tomista compuestas en nuestros días, la que justamente ha logrado más divulgación y celebridad es la de Manser, titulada *La esencia del tomismo* [4]. Por otra parte, la obra de Manser es de especial interés en la cuestión que tratamos, pues el autor, en la segunda edición alemana de su obra, afirma explícita y reiteradamente que profesa el tomismo riguroso, es decir que, según él mismo explica, apoya y construye todo el edificio de la metafísica general, de la filosofía natural y de la teodicea, así como la misma teoría del conocimiento de lo sobrenatural por la fe, en la distinción real entre el acto y la potencia y en la proposición de que ningún acto puede ser limitado sino por la limitación de una potencia pasiva que le

---

[1] Lorenz Fuetscher, S. I.: *Akt und Potenz*. Innsbruck, 1933. Hay tarducción española por C. Ruiz-Garrido, S. I. Ed. Razón y Fe. 1948.

[2] *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, por José Hellín, S. I., en el número extraordinario de Pensamiento dedicado al centenario de Suárez (1948), 123-169. También Roig Gironella, S. I.: *La síntesis metafísica de Suárez*, en el mismo número, 169-215.

[3] M. Oromí, O. F. M.: *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*, en *Verdad y Vida*, 9 (1947), 258-282.

[4] Dr. P. G. M. Manser, O. P.: *La Esencia del Tomismo*, traducción de la segunda edición por Valentín Yedra. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1947.

reciba. La argumentación en favor de esta proposición que Manser califica "el más profundo fundamento de la síntesis tomista", se reduce sumariamente a que la potencia dice capacidad para recibir perfección (o para ejercitarla si se trata de potencia activa creada) y, por lo tanto, carencia de tal perfección hasta que la reciba y, por lo tanto, imperfección y limitación en sí misma, mientras que el acto significa y es perfección; por lo tanto, no puede ser ni significar imperfección; por lo tanto no puede ser limitado ni significar limitación, ya que la limitación es imperfección. De aquí se deduce que el acto no puede ser limitado sino por la limitación de una potencia receptiva, y, consiguientemente, que para estar limitado tiene que estar unido o incluído en una potencia pasiva. La limitación de la potencia es la causa de la limitación del acto. De otro modo ningún acto o perfección puede ser limitado ni aun por obra del mismo Dios.

Trazado este plano sobre el que ha de erigir la síntesis tomista, Manser empieza despejando el terreno mediante la solución de unas cuantas antinomias que han sido tema constante en el decurso de la historia de la filosofía: el mundo espiritual y el mundo sensible, el sujeto y el objeto, el entendimiento y la voluntad, la unidad y la multiplicidad en los seres. El pensamiento se va a la obra de Heimsoeth sobre los problemas de la filosofía occidental [5] Manser encuentra en la teoría de la composición real entre el acto y la potencia, y en el principio de la limitación del acto en la potencia receptiva, la clave para explicar la armonía entre los extremos de las mencionadas antinomias. Si se admite que éstas consisten en una composición o en una correlación recíproca entre un elemento pasivo, carente, limitado, imperfecto y perfeccionable, y un elemento perfecto y perfeccionador, ilimitado según su concepto, limitable por su inclusión en una potencia subjetiva, la antinomia deja de ser antinomia y la armonía queda satisfactoriamente explicada.

Viene después la tarea de la alienación y sobrecolocación de los sillares que integran toda la problemática filosófica. Manser la lleva a cabo sencillamente con el mismo mecanismo y los mismos procedimientos. Empieza por las cuestiones básicas, que son las del conocimiento, que Manser desdobla en los problemas de la formación del universal, la adquisición de las primeras ideas trascendentales, la formación de los primeros principios y la aprehensión y formulación del principio de causalidad. La formación del universal que, según la teoría tomista, es el objeto primario y directo del conocimiento intelectual, viene a consistir en una especie de extracción o liberación de la forma, acto o naturaleza universal de la cápsula de materia en que se halla encerrado. Tenemos, pues, también aquí, la limitación del acto y la individualización de la naturaleza universal mediante su inclusión en el recipiente de una potencia pasiva. Y este mismo camino es el que sigue el entendimiento para la fundamentación, adquisición y jerarquización de todos los conocimientos. La limitación del acto por la potencia subjetiva hace posible

---

[5] H. HEMSOETH: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental.* Traducción española por M. García Morente y F. Gaos. Madrid, 1929.

la multiplicidad de las criaturas y ofrece la única base posible para los conceptos análogos, para el conocimiento de Dios y para la demostración de su existencia.

También es la composición real de acto y potencia, y la limitación del acto por la potencia pasiva, el último fundamento de la distinción entre Dios y las criaturas y de la posibilidad de la creación y destrucción de los seres contingentes. De esto se deduce la distinción real entre la esencia actual y la existencia, y que el principio determinante de la individuación de las naturalezas comunes sea la porción de materia limitada o sellada por la cantidad. La misma teoría del acto y la potencia fundamenta la predeterminación y la premoción física de Dios en el obrar de las criaturas y proporciona las bases metafísicas de la Filosofía moral y del Derecho natural.

Tal es, en conjunto, el plan y silueta de la construcción tomista. No todos los tomistas, aun entre los que profesan, como Manser, el tomismo riguroso, distribuyen del mismo modo los elementos y entrelazan con el mismo orden las cuestiones. Pero la impresión general que producen sus exhibiciones doctrinales es muy semejante, y el nervio vivificador del sistema el mismo: la teoría de la limitación del acto por la potencia subjetiva.

Dirijamos ahora nuestra mirada a las otras zonas del campo filosófico contemporáneo para conocer por completo el paisaje de las diversas actitudes frente a esta teoría.

* * *

La misma simplicidad y simetría rigurosa de este sistema pone en guardia a los hombres que trabajan en las fronteras de las ciencias experimentales y de la filosofía, a los filósofos extraescolásticos y a los que, perteneciendo a otras escuelas, siguen la tradición de la filosofía y la teología escolástica y activan discretamente con paso ortodoxo seguro el progreso orgánico de la doctrina católica recomendado por la Santa Sede.

A juicio de éstos, sucede con la síntesis tomista algo de lo que ocurre con la síntesis hegeliana: Vista la fachada desde lejos atrae por su sencillez y uniformidad; vista de cerca se advierte que hay muchas piezas mal colocadas, muchos sillares no bien asentados, entrepaños de relleno arbitrariamente construídos... Si estas impugnaciones fueran certeras habría que pensar que en la síntesis tomista, como en la síntesis hegeliana (aunque en diverso grado y gravedad), la realidad ha sido violentada, torturada y deformada para sacrificarla a una idea preconcebida.

Desde cuatro campos se impugna la teoría del acto y la potencia, tal como la entiende el tomismo, en cuanto síntesis de una concepción objetiva de la ciencia, la filosofía y la teología: *a*) Desde el campo de la ciencia experimental. *b*) Desde el de la propia metafísica. *c*) Desde la consideración de la historia del escolasticismo. *d*) Desde el punto de vista de la historia de la filosofía en general.

También es conveniente, para adquirir idea adecuada de la cuestión, tener en cuenta el parecer particular de algunos tomistas en lo relativo al valor sistemático de ciertas teorías de su escuela.

A) *Las objeciones de las ciencias experimentales.*—Ante todo, es de interés advertir que las impugnaciones que los científicos hacen contra la escolástica en general, las dirigen ordinariamente a vista de las tesis del tomismo riguroso. Lo mismo se diga de las acusaciones de esencialismo y conceptualismo de muchos existencialistas, las cuales son provocadas principalmente por las tesis tomistas de las esencias abstractas, por las de la ilimitación de los actos, formas o naturalezas, por la explicación de la individuación mediante la recepción de esas formas en porciones de materia [6].

Prescindiendo aquí de las dificultades que algunos científicos oponen a las tesis de la composición hilemórfica de los cuerpos, tesis que, si no como la entiende el tomismo riguroso, sí al menos como la explica el hilemorfismo moderado, aún permanece en pie como sólidamente probable, prescindiendo también de la controversia sobre la realidad de las cualidades formales secundarias, o sea los accidentes absolutos, anotemos la reacción de las ciencias experimentales frente a la afirmación de que la limitación del acto sólo se debe a la limitación de la potencia receptiva, ya que el acto de suyo, según los tomistas, exige ser infinito si la limitación no le viene de la potencia que le recibe. Supuesto el modo como concibe el tomismo los actos físicos o formas accidentales, como el calor, el color, la fuerza, la energía, v. gr., la energía eléctrica o, en general, la energía actual en sus diversas formas, los experimentos más elementales de la termodinámica, de la mecánica, de la electrología, demuestran o que la idea que los tomistas tienen de la limitación del acto es inadecuada con la realidad, o que ellos no expresan bien su pensamiento en las fórmulas que usan y, por lo tanto, tienen que modificar éstas. So pena de que los tomistas y los científicos usen un lenguaje recíprocamente ininteligible. (Y en este caso el lenguaje de los tomistas sería ininteligible no sólo para los científicos, sino también para los demás filósofos.) En efecto, un conductor de calor (potencia receptiva, según la concepción tomista), v. gr., una barra de metal, puede estar dispuesta *hic et nunc* para conducir una cantidad máxima de calor de X grados, por encima de la cual el conductor no puede conducir más porque llega al punto de fusión y se disuelve. Pues sucede que *hic et nunc,* aun estando así dispuesta, sólo conduce X/2 o X/3. La limitación del acto no proviene de la limitación de la potencia receptiva, sino de la causa eficiente comunicadora del calor. Parejamente, un acumulador eléctrico (potencia receptiva, según la concepción tomista) puede estar dispuesto para recibir *hic et nunc* la cantidad máxima de unidades X de energía eléctrica; pero sucede que *hic et nunc* sólo recibe X/2. También en este caso la limitación del acto no es causada por la limitación de la potencia receptiva, sino por la causa eficiente o infusora. Claro es que, contra estas conclusiones se puede responder que los actos de que aquí se trata son actos recibidos en una potencia subjetiva, y esto explica que sean limitados. Pero a esto replican los científicos que la limitación como tal de estos actos o formas no proviene de la potencia receptiva, sino de la causa eficiente, que es lo que se disputa. Por consiguiente, si una causa eficiente creada puede por sí misma limitar un acto recibido, no aparece por ninguna parte la razón para afirmar que la Causa Increada, Dios, no pueda hacer por sí misma un acto creado limitado, sin tener que recurrir a la potencia receptiva para limitarle. La cuestión se trasladaría ya a examinar si puede haber o no actos creados irreceptos. Pero en todo caso, las experiencias científicas mencionadas exigen por lo menos la corrección de la proposición tomista sobre el origen de la limitación del acto. Con lo cual, no quieren negar que muchas veces el acto sea limi-

[6] La tónica y colorido de las objeciones que hacen los físicos y químicos que se acercan a los linderos de la filosofía y se sienten animados a entablar polémica no solamente con los cosmólogos, sino también con los metafísicos, se hallan registradas por el P. JAIME M.ª DEL BARRIO, profesor de Cuestiones Científicas relacionadas con la Filosofía en sus reputadas obras: *El átomo,* Santander, 1945, y *La molécula,* Santander, 1949. Véase también del mismo autor, *¿Tiene masa la energía?,* en *Miscelanea Comillas,* VIII (1947) 415-438.

tado por la limitación de la potencia, cuando ésta ya no puede recibir más. Lo que se rechaza es la afirmación universal como universal, es decir, como principio o teoría de la limitación del acto.

Hay otra aplicación concreta de esta teoría, en la cual las ciencias experimentales también disienten del pensamiento tomista. Es la relativa a las causas instrumentales.

Según muchos defensores del tomismo riguroso, la causa instrumental no obra en la producción del efecto con virtud propia, sino exclusivamente como viaducto o canal del acto de la causa eficiente principal. De ahí deducen que, para que la causa instrumental obre necesita ser actualmente movida, con verdadero movimiento físico, por la causa principal y recibir en sí el acto de su influjo. A esto responden los científicos alegando experimentos de la mecánica aplicada e industrial, que o la sentencia tomística es errónea o que su formulación es incorrecta e inadmisible. Y aducen sus pruebas: basta la disposición estática e inerte del instrumento y la aplicación al mismo de la materia en que se ha de inducir el efecto para que el efecto se produzca. Por ejemplo, el grupo de punzones fijos para producir en una plancha taladros de distinto diámetro no necesita para causar estos taladros recibir actualmente ningún movimiento ni ningún influjo actual de la causa principal, sino solamente que la masa, debidamente preparada, se vaya aplicando sucesivamente a los distintos punzones. Igualmente un sistema fijo de laminadoras obra la compresión y laminación del metal mediante el paso por las mismas de las barras y listones de metal en estado incandescente. Asimismo los moldes de polvo de arcilla usados en los talleres de fundición producen la silueta, el dibujo y grabado sin más acción que su disposición estática al recibir en sí el chorro de metal líquido. Y concluyen que todos estos casos demuestran que la causa instrumental obra por virtud propia (elevada, naturalmente, por la causa principal que la dispuso en orden al fin) y que no necesita para obrar recibir actualmente ningún movimiento ni ningún acto de la causa principal.

Por fortuna, cuando estos científicos son católicos y siguen con alguna atención las indicaciones de la Santa Sede en las cuestiones mixtas filosófico-científicas, se ufanan ante los científicos no católicos de que la Iglesia (en nuestros días S. S. Pío XII, felizmente reinante) oportunamente exhorte a los filósofos a que tengan en cuenta los resultados ciertos de las ciencias experimentales para no incurrir en afirmaciones infundadas y construir teorías a las que lleva un afán desordenadamente sistemático y apriorista más que verdaderamente filosófico y racional.

* * *

La actitud de los metafísicos.—Si el sistema tomista con su teoría de la limitación del acto está, a juicio de muchos científicos, de espaldas a la realidad, a juicio de los escolásticos y otras escuelas y tendencias incurre en el error de hacer realidad lo que no lo es y dar subsistencia física a lo que son abstracciones, fundadas ciertamente en la realidad, pero no realidad misma, sino abstracciones de ella. La acusación es antigua; pero en nuestros días la ha presentado con todo su volumen, peso y profundidad el P. Lorenz Fuetscher en su mencionada obra *Akt und Potenz*, que fué recibida con gran consideración y con elogio por los mismos impugnados, especialmente en aquellos países donde se tiene a gala guardar todas las formas de la cristiana y culta corrección y no negar los méritos y razones del adversario.

Fuetscher, que en los breves años de su vida de profesor y conferencista [7] alcanzó rápidamente una gran reputación como talento metafísico (unida a la de ejemplar religioso), después de una fidelísima exposición del pensamiento tomista acerca de la teoría de la potencia y el acto, de la

[7] Véase el prólogo por el P. Constantino Ruiz-Garrido en la traducción española.

trascendencia de la misma a todos los problemas de la filosofía y la teología, y de explanar la proposición de la misma escuela acerca de la limitación del acto, hace una pregunta magistralmente certera: "¿El acto como tal es infinito?" Y en la contestación a esta pregunta señala la que, según su parecer, es confusión fundamental del sistema tomista: la identificación entre la infinidad real, física, subsistente, de un acto o ser concreto que fuera real, existente, infinito, y la infinidad o ilimitación "per indeterminationem" de un concepto abstracto, sea representativo de una forma ("la justicia") sea de un universal ("el justo"). La infinidad de un ser o acto real, concreto, existente, es una infinidad real, concreta y positiva, cual es la de Dios y sus perfecciones. La infinidad del concepto es una ilimitación puramente conceptual, negativa en el sentido de que ni exige la limitación ni la excluye; sencillamente prescinde de limitación e ilimitación. El universal "justo" es infinito porque no exige verificarse en un número determinado y limitado de justos, sino que puede realizarse siempre en más y más. La "justicia" es infinita, no porque exija verificarse en un grado de perfección infinita, cual se verifica en Dios, sino porque prescinde de todo límite, y, en cuanto concepto, es indiferente a la limitación e ilimitación. Decir, pues, que el acto en cuanto tal es ilimitado, y que para limitarse necesita ser incluído en una potencia receptiva, es inducir un paralelismo exorbitante entre el orden real y el orden conceptual e incurrir irremediablemente en un realismo exagerado. Por otra parte, esta propiedad del concepto abstracto de no incluir limitación no da base razonable para afirmar que esa limitación ha de venir de un principio positivo y real, distinto y extraño al acto, pues la limitación no es nada positivo; es únicamente "no más" de alguna cosa. Oigamos a Fuetscher:

"En primer lugar, se podría suscitar la cuestión de si no estará desenfocado todo el *planteamiento* tomista: ellos exigen un principio real para la *limitación* del acto. Ahora bien: la limitación como tal no es nada positivo: es simplemente la falta de "no existencia", de más perfección. El señor N. tiene tal estatura y no mayor, posee un caudal de conocimientos y no más, aun cuando de por sí pudiera ser más alto y más instruído. Su talla y su ciencia son, pues, "limitadas". Y esta "limitación" no es nada positivo que envuelva, por así decirlo, a la talla y a la ciencia. De ahí que no se requiera un principio real positivo. Por eso parece carecer de fundamento la tesis tomista de la necesidad de una potencia real limitadora." (*Acto y potencia*, c. 6 § 1).

Así como Manser va fundamentando todas las cuestiones de la filosofía y de la teología en el principio de la limitación del acto por la potencia real receptiva, Fuetscher va examinando las consecuencia de la aplicación de este principio, que él tiene por confuso y equívoco, a la solución de tales problemas, y encuentra que todas las soluciones tomistas se resienten del realismo exagerado que afecta intrínsecamente al primer axioma adoptado por el tomismo. Estas cuestiones son principalmente la de la limitación del acto entitativo, o sea la existencia, mediante la recepción en la esencia actual realmente distinta, según los tomistas, de aquélla; la de la multiplicación del acto en general; la del principio de individuación y la posibilidad de la multiplicación de una naturaleza común en varios individuos, mediante la recepción de la misma en por-

ciones de materia determinadas por la cantidad; la explicación de la unidad del acto y de la forma física y la del tránsito de la potencia al acto.

En algunos de estos problemas la teoría tomista, en opinión de Fuetscher y de sus partidarios, no sólo adolece de realismo exagerado y de confusión entre el orden conceptual y el orden físico, sino que además tropieza con dificultades sistemáticas tan graves que ocasiona la división de los mismos tomistas entre sí en la selección de argumentos para demostrar la tesis común. Tal sucede en la tesis de la distinción entre la esencia y la existencia. Estos argumentos, sobre todo en el punto de la explicación de la actualización de la esencia, son opuestos radicalmente entre sí y se destruyen recíprocamente.

Todavía subraya más intensamente Fuetscher el realismo exagerado, las contradicciones y las dificultades que encuentra en el sistema tomista, al tratar del complejo de problemas que se enraciman en torno al principio de individuación, cuales son la verificación de las naturalezas multiplicables, la raíz de la multiplicabilidad, el conocimiento del singular y la formación de los conceptos universales. Los críticos han señalado especialmente los méritos de profundidad, claridad, agudeza y eficacia de argumentación de esta parte del libro de Fuetscher. El realismo exagerado, según la rigurosa crítica de Fuetscher que, por otra parte, encuentra blanco para ella en algunas explicaciones y proposiciones duras y llamativas de Manser, se hace más denso y más craso cuando se afirma, como hacen los tomistas, que una naturaleza específica criada se multiplica en los individuos por su unión con porciones de materia signada por la cantidad, que son las que determinan la individuación, y que si esa naturaleza no fuera recibida en porciones de materia signada por la cantidad, permanecería infinita. Esto parece persuadir que los tomistas admiten una fragmentación de las naturalezas para ser distribuídas y encerradas en porciones de materia. He aquí—señala Fuestcher—un realismo exagerado, de tipo platonizante, que parece atribuir realidad física a las ideas abstractas. Además de esto, la dificultad de esta teoría proviene de que, siendo la individuación algo íntimo y esencial al individuo en cuanto tal, algo radicalmente primario y propio, se la hace depender formalmente de algo tan secundario y accidental como es la cantidad de materia. Este grave escollo es causa de que las explicaciones y sentencias de los mismos tomistas se dispersen en una serie de teorías que también son distintas entre sí, y algunas de ellas opuestas a las otras. Por último, la teoría tomista sobre el principio de individuación y la raíz de la multiplicabilidad está en contradicción con un principio fundamental no sólo del sistema tomista, sino de la filosofía escolástica en general. Según la dialéctica y la metafísica escolástica, en los conceptos y seres compuestos el elemento componente indiferente, indeterminado y determinable, es el elemento ontológicamente inferior; el elemento determinado en sí y determinante de la esencia o naturaleza peculiar del compuesto es el elemento más perfecto y más noble. Pues bien: según la teoría tomista de la individuación y la multiplicabilidad, nos encontramos con que la forma o naturaleza, que es lo más noble, es indiferente e indeterminada para pertenecer a un individuo o a otros, y, en cambio, la materia con la cantidad, o, según el pensamiento de otros tomistas, la porción cuantificada de materia, es lo que determina al individuo. Lo cual, tratándose del hombre, aparece todavía más sorprendente, pues no es el alma lo que determina la individualidad del hombre singular y concreto, sino la cantidad de materia de su cuerpo, siendo así que esa materia, como toda la del universo corpóreo, está sometida a perpetua circulación de tal modo que hoy puede ser de un individuo y mañana de otro, hoy de un hombre y mañana de una planta, y que la cantidad de materia de un individuo humano puede variar muchas veces a lo largo de su vida, sin que ese individuo deje de ser tal individuo. También, para obviar esta dificultad, las soluciones de los tomistas se multiplican copiosamente. De donde concluye Fuetscher que esta teoría es sistemática y ontológicamente improbable.

* * *

C) *El problema desde el punto de vista de la historia del escolasticismo.*—Las aportaciones de los historiadores contemporáneos de la filosofía y la teología escolásticas merecen tenerse en cuenta si se quiere conocer de un modo completo el estado de la cuestión en nuestros días. Y es de notar que los historiadores parecen más encaminados a ponerse de acuerdo en lo relativo a los orígenes de este problema y de esta controversia que los metafísicos en la consideración intrínseca del mismo.

Los trabajos de investigación y la reunión del material empezaron hace tiempo. Entre los arsenales más importantes hay que mencionar la colección *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* fundada por Beaumker, con la colaboración del cardenal Ehrle, S. I.; Baumgartner, Geyer, Geyser, Pelster, S. I., y Martin Grabmann y el *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* fundado por el dominico Heinrich Denifle y el jesuíta antes mencionado Franz Ehrle. Son trabajos de colaboración entre hombres de diversas escuelas y tendencias, pero que sinceramente buscan la verdad histórica.

A base de estas importantes colecciones o a imitación de ellas, se han multiplicado los trabajos y publicaciones sobre la historia de las ideas y sistemas escolásticos. En el asunto de la teoría de la potencia y el acto, uno de los puntos que se ha tratado de poner en claro ha sido el de la mente de Santo Tomás de Aquino y de otros escolásticos contemporáneos e inmediatamente posteriores sobre esta teoría y sobre el sistema tomista en todo su conjunto. Los estudios aparecidos desde fines del siglo pasado forman un crecido número y no es menester que nos refiramos a ellos, pues tratamos únicamente de señalar los factores de esta cuestión tal como se halla planteada en nuestros días. Repitamos que los investigadores de diversas tendencias, tomistas, escotistas, egidianos, suarecianos e independientes parecen caminar por vías que tienden a una cierta convergencia de apreciaciones y conclusiones de índole histórica. No deja de tener su significación que el dominico P. Denifle, alemán e historiador, se sintiera perplejo y casi indeciso en atribuir a Santo Tomás la paternidad de la construcción neotomista.

De nuestros días es el libro del P. Rafael Martínez del Campo acerca de la doctrina de Santo Tomás sobre el acto y la potencia y sobre el concurso [8]

El libro del P. Martínez del Campo, que ha sido encomiado por críticos de diversas tendencias, ha reunido abundantísimamente los resultados de las investigaciones doctrinales y documentales llevadas a cabo por historiadores tomistas, suarecianos e independientes acerca de la génesis de la teoría sobre el acto y la potencia y sobre el concurso. También examina los textos de las obras de Santo Tomás, que los tomistas alegan en apoyo de su teoría. No es posible hacer aquí ni siquiera un resumen de la valiosa obra del P. Martínez del Campo, que consideramos guía utilísima para todo el que (sea cualquiera la escuela a que pertenezca) quiera llevar a cabo un trabajo de verdadera investigación sobre esta controversia escolástica. Consignemos brevísimamente las conclusiones que dicho autor cree deducir de su estudio.

[8] *Doctrina Sancti Thomae de Actu et Potentia et de Concursu,* auctore: RAPHAELE MARTÍNEZ DEL CAMPO. Mexici anno Domini, 1944.

Pudiéramos decir que, a base del estudio del P. M. del Campo, habría que distinguir cronológicamente cuatro períodos: *a*) Santo Tomás de Aquino. *b*) El que pudiéramos llamar paleotomismo, que se extiende desde Egidio Romano hasta la decadencia de la Escolástica, antes del Renacimiento. *c*) Mesotomismo de los siglos XVI y XVII. *d*) Neotomismo desde el siglo XIX hasta nuestros días.

Las conclusiones a que llega a lo largo del estudio de estas épocas y del examen de la correspondiente documentación son escuetamente las que siguen: 1.ª, la construcción tomista adolece de realismo exagerado; 2.ª, dicha construcción no es obra de Santo Tomás de Aquino ni puede fundarse en su doctrina; 3.ª, se inicia con Egidio Romano, que nunca alega, como argumentos para persuadir su concepción metafísica, sentencias particulares ni doctrina general del Angélico, aunque había sido alumno de éste; 4.ª, se transmite y conserva desde el siglo XIV por diversos PP. de la Orden de Santo Domingo, con la oposición de otros religiosos de la misma Orden; 5.ª, se generaliza en dicha Orden (sobre todo en lo relativo al concurso) a partir del siglo XVII; 6.ª, la teoría del acto y potencia se sistematiza rigurosamente, con notable acentuación del realismo exagerado, por el neotomismo del siglo XIX, a cuya formulación y propagación contribuyen de una manera muy principal los tomistas de la Compañía de Jesús; 7.ª, entre los tomistas de nuestro tiempo, particularmente entre los que estudian y conocen la génesis histórica de la doctrina del acto y potencia, hay quienes piensan que Egidio Romano comunicó a esta doctrina un fuerte ultrarrealismo, y que la distinción de esencia y existencia que Suárez impugna no es la de Santo Tomás, sino la de Egidio Romano.

No tenemos aquí tiempo ni lugar para trasladar los razonamientos de los tomistas contemporáneos que, como Hocedez [9] y Raeymaeker [10] y los que investigan la historia de esta teoría, se inclinan a afirmar una elaboración de la misma, de sentido ultrarrealista, posterior a Santo Tomás. Sólo añadiremos por nuestra parte que el malogrado P. Gregorio Suárez, O. S. A., tomista, fallecido hace pocos años en plena juventud, cuando empezaba brillantemente su carrera de profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Eclesiástica, de Salamanca, en su tesis doctoral, compuesta bajo la dirección tomista en la Universidad Gregoriana y defendida en la Universidad de Comillas, puso bien de relieve cuánto influyó Egidio Romano en la sistematización del tomismo, tal como lo defienden los neotomistas rigurosos. Para Pelster y Chossat tal tomismo no es posible encontrarlo en las obras de Santo Tomás.

* * *

D) *La historia de la teoría de la limitación del acto en la historia general de la Filosofía.*—Entre los historiadores anticatólicos, particularmente entre los neokantianos, no es raro encontrar la afirmación de que la filosofía escolástica es una mezcla híbrida de un presunto aristotelismo y de un realismo exagerado esencialista y platonizante que late inadvertidamente en las teorías de los grandes escolásticos medievales. No nos hacen mella estas apreciaciones. sobre todo cuando las vemos inspiradas por una

[9] EDG. HOCEDEC, S. I.: *Aegidii theoremata de esse et essentia.* Museum Lessianum, Lovaina, 1940.

[10] L. DE RAEYMAEKER: *Metaphysica Generalis,* editio altera recognita. Lovaina, 1935. Interesan los dos volúmenes, el primero: *Doctrinae expositio,* y el segundo: *Notae historicae.*

aversión preconcebida contra el catolicismo. Pero acaso en ellas se encuentre una partícula de verdad que, tomada en sus exactas dimensiones, pueda resultar en conclusión la alabanza a un insigne mérito para la historia de la filosofía cristiana. Amor Ruibal nos ha señalado las sendas para llegar a esta contemplación, a la vez sonriente y estimulante, de la historia del pensamiento filosófico católico. Porque quien bien lea a Amor Ruibal, sin asustarse por las estridencias un tanto juveniles que a veces tienen sus críticas, observará que este profundo pensador e historiador eruditísimo concibe la historia del pensamiento filosófico católico como una obra y un proceso de progreso y purificación de la filosofía humana bajo las luces del dogma. Según Amor Ruibal, los monismos de las filosofías presocráticas, la teoría de las esencias subsistentes de Platón, la teoría del conocimiento, del mismo gran filósofo, las vacilaciones de Aristóteles acerca de la naturaleza de los universales, acaso los influjos panteístas del Oriente, inyectaron desde los primeros siglos en la filosofía europea, euroasiática y norteafricana una fuerte dosis de realismo exagerado, con orientaciones hacia el panteísmo, y este ha sido el gran mal de la filosofía, mucho mayor que el nominalismo y el empirismo, el cual rara vez hace riza entre los filósofos, aunque la haga entre los científicos. La enfermedad crónica de la filosofía es el ultrarrealismo y el panteísmo. Por eso la gran tarea que ha llevado a cabo el pensamiento católico ha sido alejar la inteligencia humana del panteísmo y purificar la filosofía de su precursor, el realismo exagerado. Pero esta empresa secular no se ha realizado sin mucho tiempo y sin grandes esfuerzos. Naturalmente, esto se logró de un modo inmediato en el terreno de la teología por virtud de la revelación. No obstante, en sus explicaciones teológicas particulares y, sobre todo, en su filosofía, los Santos Padres y los Doctores antiguos, hasta San Agustín, conservaron en gran parte esos influjos [11]. En la Edad Media, Plotino y el Pseudoareopagita proyectan las mismas luces sobre la filosofía católica. La llegada de las obras de Aristóteles a Europa y la colosal sistematización de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, cerraron por completo el campo de la teología a los peligros ultrarrealistas; pero en filosofía siguieron latiendo, no obstante los saludables sacudimientos (aunque en sí viciados por el otro extremo) del nominalismo y las fundadas críticas de Escoto. El que pudo llevar a cabo la purificación total de la metafísica fué Suárez; pero su respeto a la tradición le cortó las alas. Se requiere, según Amor Ruibal, un nuevo replanteamiento de la cuestión para limpiar del todo la filosofía de ultrarrealismos y nominalismos [12].

En gran parte está de acuerdo con Amor Ruibal en el punto concreto del platonismo, que cree hallar en la teoría del conocimiento, según Santo Tomás, el filósofo e investigador P. José Santeler, S. I. [13]. Bien es verdad que aun algunos suarecianos han encontrado excesivas esas apreciaciones [14]. Sea lo que fuere sobre esta cuestión particular, no hay ningún inconveniente en afirmar que el trance y época en que vivió Santo Tomás no eran los más propicios para fijar con toda exactitud la teoría de la formación del universal y del conocimiento del singular, pues en aquellos años

---

[11] Véase R. Arnou, S. I.: *De "platonismo" Patrum.* Textus et documenta. Pontificia Universitas Gregoriana. Romae, 1935.

[12] No podemos compartir, ni mucho menos, todas las críticas de Amor Ruibal; pero hemos de confesar que nuestro feliz encuentro con la concepción de la historia de la filosofía en función del dogma católico, que se desprende de su genial obra *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma,* nos confirmó en la apreciación y crítica que habíamos hecho acerca de muchas cuestiones filosóficas sucesivamente desarrolladas a lo largo de la historia de la filosofía; nos corroboró en la idea de la grave importancia que el panteísmo ha tenido en esa misma historia, y, por último, nos decidió a emprender el estudio de la doctrina de la participación desde los primeros tiempos de la filosofía hasta el presente, obra en la que venimos trabajando hace tiempo.

[13] Josef Santeler, S. I.: *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* Innsbruck-Leipzig, 1939.

[14] Véase el artículo sobre la obra de Santeler *El platonismo epistemológico de Santo Tomás en un libro reciente,* por el P. Martínez Gómez, en Pensamiento, I (1945), 323-324.

tenía lugar el choque fuerte del agustinismo y platonismo tradicionales con las grandes riadas de aristotelismo que por España y por Oriente llegaban al centro de Europa [15].

* * *

E) *Actitud de algunos tomistas contemporáneos sobre la certeza y valor sistemático de la cuestión.*—Ya hace años Geny, considerando las dificultades que el principio de la composición del acto y la potencia, tal como lo concibe el tomismo riguroso, tiene en su aplicación a diversas cuestiones fundamentales y, ponderando sinceramente los argumentos de los impugnadores de la concepción tomista, manifestó la falta de certeza que él mismo, férvido tomista, experimentaba acerca de la objetividad de la concepción fundamentada en la teoría tomista del acto y la potencia.

Macquart, Raeymaeker, Van Steenberghen, Denifle y otros tomistas, algunos de ellos acaloradamente antiescotistas y antisuarecianos, reconocen, como resultado de propias investigaciones, que Santo Tomás no se planteó la cuestión de la distinción real entre la esencia y la existencia, y que en sus escritos no se encuentran afirmaciones explícitas de la misma, tanto menos cuanto que en aquellos tiempos el mismo término "distinción real" significa con gran frecuencia distinción de razón con fundamento en la realidad.

Por último, el P. Geiger, O. P., en su obra sobre la participación en la filosofía de Santo Tomás, afirma que la distinción real entre la esencia y la existencia, aunque halla su fundamento en ideas y textos de Santo Tomás, no constituye, según el Angélico, el fundamento del sistema de la metafísica. Este fundamento hay que buscarlo en la teoría de la participación de la criatura en cuanto que *es ens ab alio*, que recibe su ser de Dios en el orden de la existencia como de causa eficiente, y en el orden de la ejemplaridad como de causa ejemplar. Nos hallamos en los fundamentos de la metafísica, según Suárez [16].

Conclusión.

El actual planteamiento de la cuestión del acto y la potencia en sus diversos aspectos hace volver la mirada a las normas sapientísimas de la Iglesia sobre la enseñanza, profesión y defensa de la filosofía católica escolástica [17]. De estas normas se deducen estos principios: 1.º Identidad y perennidad sustancial de la filosofía católica desde los primeros Padres hasta nuestros días. 2.º Progreso orgánico, evolutivo, inmanente de esa filosofía, no mediante una adaptación claudicante y relativista a las filosofías de moda en los distintos tiempos, sino mediante su propia purificación y perfeccionamiento y sus aplicaciones. 3.º Error de los que vinculan la verdad y perfección de la filosofía y teología católicas a un período porque en él haya habido grandes doctores cristianos, sea ese período

---

[15] Ténganse en cuenta las discrepancias, aun dentro de una misma escuela, v. gr., la tomista, en lo que toca a la caracterización filosófica de la época de Santo Tomás. (Véanse los escritos sobre este asunto de Grabmann, Mandonnet, De Wulf, Ehrle, Amor Ruibal, de que más arriba tratamos.) A nuestro entender, es muy probable que sea necesario hacer una revisión desapasionada y completa de estos problemas históricos, lo cual podría llevar a un nuevo esquema de la historia de la filosofía.

[16] L.-B. Geiger, O. P.: *La participation dans le philosophie de S. Tomas d'Aquin*. París, 1942.

[17] En uno de los próximos números de Pensamiento se publicará, con ocasión de una serie de estudios sobre la encíclica *Humani generis*, un elenco lo más completo posible de las normas de la Santa Sede y exhortaciones de los Sumos Pontífices de los últimos años acerca de la doctrina filosófica de la Iglesia.

el de los cuatro primeros siglos de la Iglesia, sea el de los setenta años de paso del siglo XIII al siglo XIV. 4.º Plena libertad en las cuestiones en que disputan los grandes doctores escolásticos acreditados en la Iglesia (con más razón cuando los mismos han sido ensalzados e invocados por los Sumos Pontífices de su tiempo y del nuestro).

Los Padres antiguos cristianizaron las verdades de los grandes pensadores de la gentilidad; San Agustín, genio universal, cientificó la teología, la exégesis bíblica, la apologética católica, y creó la filosofía cristiana de la historia; Santo Tomás construyó las catedrales de las *Summas*, mereciendo ser acatado como Doctor Común; el escotismo ejerció una crítica saludable; Suárez organizó la metafísica, librándola de ultrarrealismos y defendiéndola de nominalismos; el neotomismo ha ensayado el procedimiento de organizar en sistema la filosofía y la explicación racional del dogma; los historiadores contemporáneos se afanan en fijar con exactitud cuál fuera el pensamiento de los doctores de los pasados siglos.

Tal es la gloria de la historia intelectual de la Iglesia.

SALVADOR CUESTA, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

AEBI, MAGDALENA: *Kants Begründung der "Deutschen Philosophie". Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung.* 1947. Verlag für Recht und Gesellschaft Ag., Basilea XX + 107 + 523 pp., 230 × 165 mm.

¡No todo fluye limpio en la Crítica de Kant! ¡Algo hay oscuro y casi indescifrable en la celebrada obra!

Lectura difícil, discurrir largo y enrevesado, una gran constructividad, pero acaso por la constructividad misma, todo ello con los desastrosos efectos ocasionados por ella en la marcha del pensamiento, nos está diciendo que, efectivamente, hay algo menos sano en esa producción que se llama "Crítica de la Razón Pura". Tanto prurito de simetría, de palalelismos que se responden, de deducciones y subsunciones que se persiguen, de encasillados y cuadros que se combinan, ciertamente que se aparta del estilo franco y claro de Platón y Aristóteles.

Semejante denuncia está latente en toda la filosofía poskantiana, sobre todo en la inmediatamente próxima a Kant, cuando Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer se entretenían diciéndose el uno al otro que no habían entendido al "magister", y que la interpretación genuina del mismo habían de buscarla en el último que escribía. Cada cual era enterrador del "Kant" que le antecediera. Fué aquella una anarquía mental, la más lamentable que registra la filosofía, de la que donosamente dijo el poeta Baggesen que si los franceses erigieron el Terror en sistema (con la Convención), los germanos erigían sistemas de terror. La parálisis que acometió así al kantismo se quiso corregir a fuerza de ortopedia. "¡Vuelta a Kant!", fué el grito ante el desconcierto inducido por sus discípulos; mas, al querer volver a Kant, no se pudo averiguar a cuál de los dos Kant había que volver, si al de la primera edición o al de la segunda, que es rectificación importantísima de la primera. Natorp y Cohen optaron por un neo-kantismo, que era una adaptación de Kant al avance de la ciencia y filosofía modernas. Pero cuando se vió que aun así era imposible salvarlo, se empezó a decir que, si no la letra, el espíritu de Kant era inmortal y debía seguir vigente.

El espíritu de Kant es su afirmación del subjetivismo de nuestras cogniciones, de unos semi-idealismos que dicen que la mente condiciona radicalmente nuestro saber de la naturaleza, de modo que el orden de ésta lo ponga nuestra peculiar manera de intelección. La experiencia científica, según Kant, se hace a través de la unidad de la apercepción, la que, al menos en sus

elementos formales, es subjetiva, operada como va por las formas a-priorísticas de la sensación y de la intelección. Total: que nuestras cogniciones del mundo exterior son una proyección del Yo.

Tal es el dogma capital del kantismo, largamente desenvuelto en esa "Crítica" "admirada más que leída" (Aebi) y, desde luego, mucho más que estudiada o analizada[1]. Si algunos se han decidido a estudiarla, es por partes, nunca en su complejidad aterradora; nunca, desde luego—porque hacía falta mucho resuello para ello—, llevando como ahora Aebi el análisis a sus bases, además de a cada una de las articulaciones y retículas de su estructura. Quien más quien menos se han arredrado todos ante una empresa que, si había de abarcar la totalidad del tratado y cada uno de sus componentes, consumiría pesadamente sus años. Por eso se mantenía el prestigio del criticista de Koenigsberg., Con críticas parciales de su doctrina, nunca se vendría él abajo, ya que, al herirle o anularle por un lado, se olvidaban las fallas existentes por el otro. La embestida tenía que alcanzar a la totalidad, como va a ser el caso ahora.

¡Crítica de la Crítica! ¡Destrucción de la Destrucción!, que dijo a propósito parecido al árabe Averroes, en los altos siglos medios. Kant fué quien creyó haber triturado el saber de los antepasados, y es ahora él quien pasa bajo la dentada rueda de otra crítica, hecho objeto de una inspección inmisericorde que no deja rincón alguno sin examinar. Es esto lo que significa el nuevo libro que presentamos, y que empieza —magnífica entrada para su apreciación global—dándonos el significado histórico de la obra kantiana, de gran monumentalidad, es cierto, pero en la que nunca ha sido la claridad la nota distintiva; y que si, por su nebulosidad y grandes posibilidades de hacer hablar al Yo fabulador, gustó mucho a la romántica, ha sembrado el desasosiego en la vida cultural de Europa, disociando Saber y Creer, Etica y Ciencia, llevándola, en fuerza de la trasposición del Yo trascendental al Yo cósmico, a errores unas veces panteísticos, otras estatolátricos, otras de grandes mitos, para terminar en unos existencialismos pobremente iniciados por Heidegger—mal conocedor, observa nuestra autora, de "su" Kant, y nunca profundo intérprete del mismo—, que nos ha puesto en unas nihilidades que por mucho que se empeñe, no significan, a menos que el mal conocedor de Kant sostenga haber algo más allá de la experiencia.

Una vez expuesto en 107 páginas el significado histórico de Kant, se procede al análisis de su tratado. Y primero a una visión de totalidad, haciendo pasar ante los ojos la mole imponente del monumento kantiano, de gran arquitectónica como diría su autor. Es un primer examen como para conmover a los que se dejan impresionar por la constructividad, y creen que filosofar no tanto es buscar la verdad como hacer sistemas, dibujar en los aires diseños de gran sentido unitario.

---

[1] Entre nosotros, la "Crítica de la Razón Pura", directamente al menos, sólo muy tarde empezó a hacerse sentir. Los "isabelinos" y los de la primera República la leerían en francés, como el mordaz Heine decía, que debía ser leída. En 1883 dió José Perojo una primera traducción de ella (416 pp.), pero no hubo de completarla con el proyectado volumen segundo. De 1903 es la traducción de V. Colorado, que no he logrado ver. De 1913 hay una tercera por E. Muñana y M. García Morente, reeditada más tarde, pero incompleta todavía, en 1928, a nombre solo de García Morente y diciéndose traducción directa del alemán, dos vols. en 8.° menor. Bergua publicó un poco más tarde (1934), en su Biblioteca de bolsillo, nueva traducción, completa, debida a M. Fernández Núñez, acompañada de un estudio prelimitar y notas eruditas, debidos uno y otras, al propio Bergua. Como estudios sobre la "Crítica de la Razón Pura", anoto: "Historia de los orígenes de la filosofía crítica", por Perojo; "Los Juicios sintéticos "a priori", por J. Besteiro; "Filosofía de Kant", por G. Morente. Ortega y Gasset tiene algún ensayo sobre Kant. Recuerdo entre otros a Cajal y Maeztu que en su juventud sintieron algunos entusiasmos kantianos.

Tomada pues en su estructura general, en sus rasgos principales, la obra de Kant tiene tres partes, referente la primera a la doctrina de la sensación o estética, la segunda a la de la intelección o analítica, la tercera a la de la razón, reunidas las dos últimas bajo el nombre común de Lógica o Dialéctica. Las dos partes primeras se subdividen en dos exposiciones o discusiones, una que se dice metafísica, y otra trascendental, estudiando esta última las condiciones previas a toda experiencia o conocimiento basado en la experiencia, y trasladando la cuestión de la objetividad a las condiciones que presiden el conocer mismo con sus rasgos de universalidad y necesidad. Aebi hace cuanto puede por facilitar esa visión de conjunto de la obra criticista; y, para una mejor comprensión del sistema, añade decisiones sobre conceptos fundamentales, flúidos, es decir tornadizos muchas veces en Kant, como ocurre ya en los titulares mismos, que dicen "Crítica de la Razón Pura", cuando la crítica, más que de la razón, es de la intelección, y no en su grado de la sensación o de la sensibilidad.

Contorneado el tratado, visto su plan y objeto, explicados términos y estado de la cuestión, se pasa al examen. Y pronto la doctrina de la sensación o la "Estética" su primera parte, empieza a ceder. Sí; a ceder, porque apenas resiste los primeros embates. Si el título "Estética" no prevaleció para lo que Kant quería, exactamente igual están por prevalecer su concepción del tiempo y el espacio como intuiciones puras (no conceptos ni experimentables) de la sensibilidad, ya que en su adquisición toma parte la labor abstractiva, y no son puras sino empíricas, es decir "a-posteriori", hijas de la experiencia, ni el proceso geométrico se funda en solas intuiciones y juicios sintéticos "a-priori", sino en análisis, y se lleva por medio de una labor deductiva. Hasta el punto de que Poincaré haya escrito que el álgebra, que es el proceso matemático en su forma más pura, sea un instrumento analítico. Estos asertos requerirán aún alguna pormenorización, pero en sus líneas generales están admitidos, mejor todavía, establecidos por los grandes tratadistas del alma en lo que atañe al origen psicológico de nuestras ideas del tiempo y del espacio, y por los grandes matemáticos en lo que a la índole del saber matemático respecta. Aebi, aquí como en el resto de su obra, se hace acompañar de peritos de primera línea: un Wundt, un Russel, un Poincaré, que rebaten la tesis de Kant. Huelga decir que aduciendo no sólo sus asertos o tesis, sino también sus argumentos, por ejemplo el famoso de "el mundo imaginado como una inmensa vasija vacía de objetos", para intentar probar que la noción del espacio no depende de los objetos, sino que es anterior a su experiencia.

No es la "Estética" el punto principal de la tarea kantiana, sino la "Lógica", o parte segunda, que examina la facultad intelectiva. Aquí es donde fundándose Kant no en impulsos afectivos más o menos ciegos, sino en las leyes de una lógica por todos admitida, en la lógica tradicional, quiere ser ariete demoledor de Aristóteles y de todos los objetivistas en el sentido antiguo, con objetividad reproducida, no producida por el Yo. Constructivo en grado sumo, presenta la mecánica y el valor de nuestro sistema de cogniciones como una elaboración exclusiva—en su elemento formal al menos—de ciertas unidades conceptuales o categorías que derivarían de las formas del juicio. Si el entendimiento es la facultad de juzgar, veamos, dice, a tenor de la Lógica cuáles y cuántas son las maneras que tiene de funcionar el juicio. Admitido que sean ellas cuatro—según cantidad, calidad, relación, modalidad—y subdividiendo la razón genérica de cada una en tres matizaciones distintas, sale aquel bonito cuadro que dijera Trendelenburg de doce bien contadas casillas con las categorías fundamentales para nuestra aprehensión juicional de la realidad múltiple, de nuestra manera de ir ordenando y concibiendo los datos de la experiencia, haciendo científica y "objetiva" esta última. Aebi se hace cargo de lo que vale esta parte, que evidentemente es la decisiva, y sigue a Kant en su ir y venir, queriendo ser fiel a la lógica y a la constructividad, rehuyendo cuanto parezca venir traído por los cabellos, con deducciones paralelas, con sus grupos de a tres que se repiten y riman, esclavo de la sistematización y de la simetría.

Lo malo es que aquel Aristóteles denostado por Kant como poco sistemático, como insaculando sus diez categorías sin orden ni deducción, y sacándolas después antojadizamente, poco menos que asiéndolas de los pelos, sabía y entendía más que Kant de achaques de Lógica. Ya que, a tenor de los lógicos modernos de más prestigio, desde Trendelenburg y Bolzano hasta nuestros días, esta "Lógica" kantiana está plagada de fallos. Sus categorías no son todas (v. gr. la unidad que es supracategorial, "transcendit", y la "limitación" que nada dice), ni están debidamente designadas (la "cantidad" por

ejemplo), mucho menos bien discriminadas, ni se acertó a coordinarlas, ni agotan el cuadro aunque sólo sea en calidad de fundamentales (Stammbegriffe). Tampoco salen como subsunción—quiero decir como simple lectura o admisión de un objeto bajo un sujeto—del principio del juicio; es decir, que la función del juicio no conviene con la de la categoría. En otras palabras: para los lógicos modernos—véalos el lector en las páginas de Aebi—esta categorización u ordenación de la ciencia nuestra, a través de las formas puras, "a-priori", del intelecto, es artificial e imaginaria.

Viene a continuación el famoso "esquematismo" de los conceptos puros, una doctrina complementaria de la deducción metafísica de las categorías, que hace que éstas, todas subjetivas, indeterminables todas al contacto del objeto—ya que no se extrajeron de él y, en consecuencia, no guardan relación con él—, entren en juego no irrumpiendo tumultuosamente ante la variedad y diversidad de la experiencia, sino cada una en su sitio y tiempo, ordenando siquiera subjetivamente los datos o materiales brutos del mundo externo. De esta superestructura se ha dicho muchas veces ser el punto crucial de los kantianos, imposible como es de coordinar y comprender. Ahora se nos dice, además, y con autoridades de nota, un Adickes, pongo por caso, obedecer la idea del esquematismo a solos alardes de constructividad, y ser imposible aun como simple planteamiento. ¿Pruebas? En las pp. 200-12 que estamos recensionando.

Demolido lo que precede, va Aebi a lo que es coronamiento excelso de la "Lógica", o sea a los grandes principios y postulados de la física (o metafísica de la naturaleza), sobre los que trató Kant de levantar de una vez para siempre la grandiosa cúpula de todo sistema de ontología presente y futuro. Dichos principios y postulados los fué asignando Kant a sus categorías pero de manera un poco caprichosa por lo asimétrica, ya que a dos grupos de categorías asignó un solo principio; y tres, en cambio, a los otros dos; ocho en total. Pero, ¿los señaló bien? Unas veces sin que se dedujeran debidamente de las categorías correspondientes, otras haciendo que la cantidad en un lado signifique magnitud extensiva, y en otro magnitud discreta, es decir trasponiendo conceptos. En consecuencia, Kant no ha fundado principios de una cognición sintética "a-priori", tarea máxima de la "Crítica de la Razón Pura". Ha fallado en las dos partes: con su intuición pura, o anterior a toda experiencia, no ha conseguido fundar una geometría absoluta; ni con las nociones o categorías puras establecer la única Ontología o Metafísica posible, las normas de toda cognición experimental accesible.

Queda todavía en el esfuerzo de Kant la tercera parte, llamada Dialéctica, que sólo tiene valor corroborativo de lo por él anteriormente fundado, haciendo ver que otras metafísicas más pretenciosas, la tradicional en concreto, son ilusorias y deben borrarse según eso de la filosofía, ya que su objeto, la totalización de los fenómenos de la naturaleza (Idea del Cosmos), de los del alma (Idea del Yo), de los del absoluto (Idea de Dios), como tales totalizaciones, están fuera de la experiencia y se debaten vanamente por alcanzar la realidad. De nuevo, dichas tres grandes Ideas quisiera él derivar constructivamente de las tres formas de conclusión silogísticas, la apodíctica, disyuntiva, condicional, artificialmente, por supuesto, con pasos ilegítimos, como los consabidos trastrueques de nociones, y, en el mejor de los casos, en la Idea de Dios, deduciéndola de la categoría de la interacción mutua en vez de la de la causalidad. Falacias lógicas frecuentes en Kant y en cualquiera que, obsesionado por una idea, trabaja por hacerla triunfar cueste lo que cueste.

El caso más notable de dichas falacias se tiene en la famosa "objetividad" suya, la "objetividad" por él instaurada y llevada a doctrina decisiva e inductora de la revolución kopernicana en nuestros conocimientos. Empieza Kant empleando en sus operaciones la apercepción del sujeto o trascendental, es decir aquella unidad en el Yo, en la conciencia de cada cual, que es necesaria para que la multiplicidad de los fenómenos sea posible como percepción ordenada mía. Unidad que se logra en nosotros cuando multitud de actos cognoscitivos quedan referidos a un punto de la memoria, y por ella retenidos en cierta unidad u orden subjetivo. Esta unidad subjetiva difiere de la otra unidad de apercepción objetiva que se verifica cuando los fenómenos y actos pasan a nuestra conciencia unificados ya pero en nociones, en conceptos bien definidos, es decir objetivados, referidos, además de al Yo, al contenido o al objeto. Pues confundiendo ambos actos, empleando uno y otro indistintamente, y construyendo en consecuencia silogismos de cuatro términos, saca Kant

la conclusión ilegítima de que nuestro conocimiento del mundo externo se nos da todo a través de categorías o conceptos, y que éstos son puros o trascendentales. He aquí su raciocinio.

Lo que posibilita la experiencia, el acceso nuestro a lo múltiple de la misma, es una unidad (trascendental) de la apercepción (unidad del sujeto). Ahora bien, toda unidad (objetiva) de la apercepción es una unidad según un concepto o categoría en un sentido lato. Luego lo que posibilita la experiencia es una unidad o categoría en sentido lato. Dicho figuradamente por la propia autora: todo hombre astuto es zorro; es así que los zorros tienen cuatro patas, luego todo hombre astuto tiene cuatro patas. Tal es el pecado capital en la celebrada "objetividad" kantiana con notas de universal y necesario, tan distinta de la objetividad tradicional que exige, además, ser imagen intencional del objeto.

De esa mala lógica procede la predicación del subjetivismo, dicho trascendental por ir mejor adobado que el objetivismo vulgar, pero que ha vaciado nuestro conocer y obrar, nuestro creer y deber, de todo contenido. De él viene la desorientación de la filosofía del siglo XIX, con sus agnosticismos y fetichismos del Yo, y todo el caos en la Estética, Ética, Política y Derecho. Claro que los subjetivismos y agnosticismos han sido de siempre, pero la sistematización de los mismos, su presentación en filosofía de gran ornato, es de Kant y de los connacionales que le han seguido. Ya que el pensamiento germánico, metodológica y cuantitativamente, por su aparato y gran formato, se impone en el resto del mundo, sea que anuncie verdades, sea que dé vigencia a falacias lógicas. De intentarlo, daría vigencia, exactamente como la ciudad árbitro de las modas, al pensamiento más estrafalario.

Y no está mal que se trabaje en reparar los males hechos. En ello estriba el mérito de la autora insigne que presentamos. Está ya Aebi preparando el libro que titula "Diseño de un sistema natural de las ciencias", en que explana la teoría de la cultura con la ciencia y la ética, con el saber y el obrar estrechamente asociados.

Y ya para terminar. Dirá el lector que la suerte de una obra como la de Kant, incorporada a la cultura occidental, no puede estar a merced de un libro más o menos. No es un libro más o menos. Haría dos y casi tres en tamaño ordinario. Y con las críticas dispersas, hasta ahora no coordinadas de otros muchos lógicos que registra, hace bastantes más. Hay que concederle además a Aebi un discurrir terso, sereno, con atención constante a la obra de Kant. Una alegación fiel del texto kantiano, comprobación meticulosa de cada aserto, gradación en el avance de sus adquisiciones y sobre todo una convergencia del caudal propio con el de los grandes lógicos que nombra, sin omitir los funestos efectos causados por el libro que juzga, y que evidentemente lo ponen en causa, lo desacreditan. Hasta se le añade el veredicto profesoral que empieza a pronunciarse en favor de Aebi, cuya voz se ha hecho oír en las reuniones filosóficas de París, Amsterdam, Fulda.

Kant, no se olvide, es un caso típico de obsesión por una idea. Solitario en su vida y parte también en su pensar; muy agudo y por lo mismo, propenso a trabajos o esfuerzos de berbiquí intelectual, por un encariñamiento excesivo a sus tesis, pudo muy bien cegarse hasta el punto de querer sacar adelante a toda costa sus trascendentalismos. Todos saben cómo los reconcentrados, fijos en su manía, girando en torno a sus propósitos, se olvidan de lo más elemental y desfiguran la realidad, pintándola según les acomode. Pierden el sentido de la perspectiva; y, razones y argumentos, silogismos y conclusiones hacen que vayan obedeciendo sumisos a sus antojos.

Kant, téngase presente, ha dejado mucha desazón en la historia del pensamiento, ha provocado muchas impugnaciones y críticas, aunque el prestigio adquirido a favor de la hegemonía de la filosofía alemana, dejará muchas

veces sin efecto lo que contra él se dijera. Esa desazón y esa crítica flotantes en la atmósfera de Europa, han tomado cuerpo ahora en la pluma de Aebi. Ella es la que, recogiendo las diversas piezas de la crítica antikantiana, ha sabido fabricar la máquina sólida y potente, con un único punto de actuación de su fuerza en la trasposición legítima de los términos "apercepción trascendental y objetiva". Con ello ha aumentado enormemente la eficacia de su impugnación.

Añadamos que, a la la vez, ha deshecho Aebi la leyenda que asignaba a la mujer un papel sólo ornamental en el campo filosófico; el que representaron, v. gr. Eloísa con Abelardo, Cristina de Suecia con Descartes, Sofía Carlota de Prusia con Leibniz. El trabajo de esta autora no es sólo de carácter decorativo. Tampoco es como en una Simone Beauvoir de una filosofía a-racional, deportiva, de mérito si se quiere, pero en plan más bien artístico. Es de un tipo perfectamente cerebral, exenta de imaginación, atenida a la lógica más severa, y de abstractividad tan potente y recia como la del más representativo de los hombres en esta línea [1].

J. IRIARTE.

RÜTTIMANN, JOSEF: *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition?* Untersuchung zu Gustav Siewerth "Der Thomismus als Identitätssystem". Luzern, Räber [s. a.], 124 pp. 23 × 16 cms.

Gustav Siewerth, en la línea de la problemática suscitada por el P. Maréchal, trata de descubrir un legítimo *a priori* del conocimiento ontológico, *a priori* que la filosofía moderna postula inexorablemente a partir de la crítica kantiana. En el orden del contenido objetivo del conocimiento, Siewerth niega que pueda darse en el entendimiento forma alguna de carácter apriórico; con esta posición no hace más que seguir fielmente la tradición tomista, radicalmente adversa a todo innatismo en la explicación del origen de las ideas. Pero Siewerth sostiene que el entendimiento agente, como acto entitativo del intelecto humano, es *lumen* participado del entendimiento divino y es, asimismo, forma objetiva del ser, objeto formal por sí mismo que posibilita la captación del ser de las esencias abstraídas del material objetivo suministrado por los sentidos. Según esta explicación—y éste es el punto fundamental de la doctrina de Siewerth—, la captación del ser, el conocimiento formalmente ontológico de las quididades sensibles, no es producido por un proceso de abstracción, sino por virtud de aquella iluminación ontológica ejercida por el entendimiento agente en cuanto luz participada de la luz del entendimiento divino. El doctor Rüttimann examina concienzudamente esta doctrina, contra-

[1] Magdalena Aebi nació en Burgdorf (Berna-Suiza). Sus primeros estudios, de música, van seguidos de otros de filología, arte y arqueología en Zurich y Munich. Va a Hamburgo, y con Cassirer y Görland (discípulo este último de Cohen) profundiza en la doctrina neo-kantiana. Vuelve a Suiza en 1933; y, tras doce años de labor intensa, publica el libro que nos ocupa. Al presente vive en Zurich, teniendo en los profesores de la Politécnica, Bernays y Gonseth, amigos suyos, ocasión de cultivar las matemáticas y ciencias exactas. Con los profesores nombrados es redactora de la revista "Dialectica", y se está haciendo oír en congresos y asociaciones filosóficos.

poniéndola a la que para él es la más segura interpretación del iluminismo de Santo Tomás; sostiene que éste denomina "luz" al entendimiento agente sólo en el sentido de que por su acción hace inteligibles, no sólo la quididad de lo captado por los sentidos, sino también su ser mismo, su valor ontológico; el conocimiento del ser es, por consiguiente, en todo caso abstractivo. El trabajo del doctor Rüttimahn nos lleva al centro más vivo de la ontología contemporánea: al problema de su fundamento.

R. CEÑAL.

GABINO MÁRQUEZ, S. I.: *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes*. 272 páginas, 20 × 14 cms. Colección Studium". Madrid y Buenos Aires, 1948. Exclusiva de venta: Difusora del Libro. 28 ptas.

Si se tiene en cuenta que el P. Márquez antes de este libro ha publicado otro de *Filosofía del Derecho*, de 400 páginas, se conocerá que el autor sabe muy bien distinguir entre filosofía del derecho y exposición y crítica de sistemas filosóficojurídicos, cosa no muy frecuente entre tratadistas de estas materias.

Viene el P. Márquez con esta obra, como con otras bien eruditas y beneméritas suyas, a prestar un buen servicio a la juventud estudiosa, proporcionándole una orientación, clara y certera, en el confuso maremágnum de ideas y doctrinas filosóficojurídicas, para una fácil comprensión de las mismas y para un juicio y una crítica sana, desde el punto de vista de los verdaderos principios. A este fin, después de exponer, con un excelente sentido didáctico, el sistema jurídico-católico (parte primera), como criterio o norma de juicio en el conocimiento de los otros sistemas y en su crítica filosófica, reseña los principales sistemas del período del renacimiento (parte segunda): desde Grocio y Espinosa, Hobbes, Pufendorf, Thomasio, hasta Wolf y Rousseau) y en las partes siguientes (tercera, hasta novena y última) pasa revista a los sistemas alemanes de Filosofía del Derecho, el racionalismo de Kant y el panteismo de Hegel, la Escuela Histórica de Savigny y la Escuela Positivista, el neokantismo de Stammler, el formalismo de Kelsen y la teoría de Reinach, la Escuela de los Valores y de la Cultura de Lask y de Mayer, los sistemas de Radbruch, Muench y Stenberg, el Derecho Racional de G. del Vecchio (que rebasa el título de la obra, pues no es alemán) y el de Francisco Brentano.

La exposición de cada sistema se hace con arreglo al método y pedagogía escolásticos, tan útiles para penetrar los problemas filosóficos y para hacerse cargo de las teorías percibiendo sus valores positivos y sus puntos flacos. Se reduce la cuestión y análogamente cada sistema a sus ideas y puntos fundamentales, se declara y explica el cuerpo de teorías importantes sobre problemas particulares, derivadas de esos principios, si examinan las consecuencias explícita o implícitamente afirmadas o contenidas en el sistema y, por fin, a la luz de los principios inconmovibles e indubitables de la filosofía perenne, se pronuncia el dictamen sobre el sistema en cuestión.

Quedan así iluminadas las distintas doctrinas de la Filosofía del Derecho internamente según sus propios principios y valoradas externamente, pero con una estimación definitiva y trascendental, según el criterio de la verdad objetiva. Ya se echa de ver la gran utilidad que esto tiene para el fin docente y apostólico que el P. Márquez se propone con su obra. Los jóvenes estudiantes, y quizá muchos no estudiantes ni jóvenes, adquieren en este estudio expositivo y crítico un conocimiento ponderado de los sistemas cual no se suele ofrecer en otras antologías filosóficas con carácter de mera reseña y con criterio ecléctico más o menos fluctuante.

Se advierte a veces en el estudio del P. Márquez una colisión entre la concisión y brevedad de su exposición y del libro en general, y la extensión de la materia que ha abrazado. El reducir a breves fórmulas y proposiciones ideas que en los creadores de los sistemas son difusas, confusas y complicadas impide en parte, en algunos casos, la claridad que se busca en la percepción del pensamiento que se estudia, y otras veces pone en peligro la exactitud. Así, por ejemplo, en la exposición del sistema de Hegel, al reseñar los que el autor llama puntos capitales del sistema, se pone en el primer número: "1.° Hegel es panteísta. Toma como fundamento a Kant y sigue las

huellas de Fichte y Schelling". Esto, sin más, tal como lo trae el autor, queda un poco al aire, resulta muy vago y en cierto modo inexacto. Y es que el desarrollo de esas afirmaciones, o sea la explicación del carácter general y de la filiación de la concepción hegeliana requeriría, para la debida claridad, una extensión que no es posible en la obra del P. Márquez. Consiguientemente, también la crítica resulta a veces, por el forzado laconismo y brevedad, poco precisa y un tanto superficial. En el mismo caso del sistema de Hegel se dice, entre otras impugnaciones: "Confunde, además, o identifica el orden físico y el moral: para Hegel una piedra, un árbol, una ley, una cantidad, todo es lo mismo. El vicio, la virtud, el vuelo, la carrera, todo es completamente homogéneo, o mejor dicho, idéntico." Esto es exacto o no, según una explicación que aquí, por la brevedad, el P. Márquez no da. Un neohegeliano a lo B. Croce negaría absolutamente las afirmaciones del autor. Y, sin embargo, éste, en cierto modo, tiene entera razón en su crítica. Lo que pasa es que su razón no se desarrolla suficientemente.

Pero estos lunares, impuestos, como decimos, por las dimensiones de la obra, no impiden que ésta sea un utilísimo prontuario para incoar acertadamente el estudio comprensivo y crítico de los sistemas. Y estamos del todo de acuerdo con su oportunísimo apéndice segundo.

S. CUESTA.

ROBLES, OSWALDO: *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*. México. M. Porrua. 1950. 142 pp. y 16 láminas.

El doctor Robles, ilustre catedrático de Filosofía en la Universidad Nacional de México, nos ofrece en este volumen un anticipo de una futura obra, que él, con excesiva modestia, intitulará *Contribución al estudio de la escolástica en México*. Esta fututa obra, a juzgar por las presentes páginas, ha de significar una aportación muy valiosa a la gran historia, todavía por hacer, del pensamiento filosófico hispanoamericano. La oportunidad de este estudio merece ser ponderada en todo su valor. Que Hispanoamérica comience a tener una filosofía propia, recia y fecunda, a partir del momento de su afirmación nacionalista, a partir de su ruptura con la tradición heredada de la vieja metrópoli, es posición histórica sólo fundada en la apriorística desestimación de la filosofía de la edad colonial. Sin un exacto inventario de los frutos de aquel saber filosófico de la era hispánica, sin una serena valoración de la especulación de aquellos tiempos, todo juicio acerca de esa filosofía carece de fundamento y de sentido. La misma presunta originalidad del moderno pensamiento hispanoamericano, a partir de la emancipación, no podrá ser estimada en su justa medida sin esa rigurosa y ecuánime valoración de la especulación que le precede. Pensar que con la emancipación nace, como nacieron las unidades políticas, una filosofía enteramente nueva, sin raíces ningunas en la vieja tierra del pensar hispánico, no se aviene demasiado bien con las leyes comunes de la historia; que en el caso de Hispanoamérica se diera una excepción de esas leyes, una anormal y radical ruptura entre pasado y presente, es, lo repetimos, hecho demasiado insólito para ser admitido sin pruebas muy convincentes. Con lo dicho sólo pretendemos poner de relieve el singular interés de la gran obra que el doctor Robles emprende.

En este volumen nos ofrece el autor, en primer lugar, las semblanzas de los tres adelantados de la filosofía mejicana: el agustino Alonso de la Vera Cruz, el dominico Tomás Mercado y el jesuíta Antonio Rubio. Alonso de la

Vera Cruz es el primero que explicó Filosofía en el continente americano. Sus libros son la expresión de su enseñanza, que se inaugura con la fundación de la Universidad Real y Pontificia de la Nueva España, en México, el año 1553. Un año después, en 1554, en la misma ciudad, aparece su primera obra, la *Recognitio Summularum*. Es éste el primer libro de Filosofía que vió la luz en el Nuevo Mundo. En ocasión reciente nos hacía notar el doctor Robles el notable adelanto que esto supone respecto de otras regiones del continente americano; así, en el Norte, para aquellas fechas nadie pensaba todavía en universidades y estudios: en Norteamérica, la enseñanza de la Filosofía no comenzará hasta 1675, es decir, cuando ya hacía más de un siglo que en las aulas de México se hacía lógica, metafísica y filosofía natural. La significación e importancia de fray Tomás Mercado es también expresada por el autor con exacto juicio: sus traducciones de Aristóteles y sus comentarios de Pedro Hispano revelan un pensador de indiscutible originalidad y potencia.

El jesuíta Antonio Rubio es, sin duda, el más ilustre representante de la escuela jesuítica en la Nueva España. La personalidad de esta gran figura de la escolástica hispánica está fielmente retratada por el autor. El doctor Robles conoce seguramente el elogio del P. Rubio, que escribió con ocasión de su muerte el jesuíta Francisco de Valdés; de sus últimos años de magisterio en Alcalá, Francisco de Valdés escribe estas líneas, que por sí solas dan a entender la gran autoridad y prestigio de que gozaba Rubio entre los doctores de su tiempo: "Ha sido tan recibida su doctrina, así por el claustro de la Universidad (donde se lee por autor, cosa que en Universidades tan principales alcanzaron pocos después que con su muerte dieron autoridad a sus escritos, y con vida ninguno), como también de las demás Universidades de Europa y de las Indias, que se han hecho muchas impresiones por su orden, sin otras muchas que los extranjeros han sacado a su costa, por la ganancia que esperaban del buen despacho de los libros" (Cfr. Fidel Fita, *Galería de jesuítas ilustres*, Madrid, 1880, p. 13). Rubio ha sido denominado *el Suárez de la Nueva España*, en el supuesto de una decidida influencia que en él ejerciera el Doctor Eximio; el doctor Robles juzga aquel título del todo infundado, porque la influencia de Suárez en Rubio es, en realidad, casi nula. Clasificar a Rubio de tomista disidente, como lo hace Menéndez y Pelayo, tampoco le parece a nuestro autor muy acertado: la doctrina del maestro jesuíta encaja perfectamente en la tradición tomista clásica.

En su último capítulo, bajo el título *Los apóstoles del humanismo cristocéntrico en nuestro siglo XVI*, presenta el doctor Robles a tres preclaros varones: Fray Juan de Zumárraga, Fray Bartolomé de las Casas y D. Vasco de Quiroga. Las páginas dedicadas en particular a la tan discutida figura de Las Casas son buena muestra de la ecuanimidad y buen sentido del autor.

Mucho deseamos que el doctor Robles realice pronto su ambicioso proyecto, la prometida *Historia de la escolástica en México;* los capítulos que de ella ahora nos ofrece nos obligan a esperar que aquella obra será digno monumento del pensamiento filosófico de la Nueva España.

R. Ceñal.

JOAQUÍN ANDÚRIZ, S. I.: *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza.* Colección "La filosofía de nuestro tiempo". Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1949; 109 pp. 18 × 13 cms.

En esta interesante obrita, exposición compendiada del pensamiento de G. Marcel, hay que distinguir dos elementos que son, por una parte, el método y contenido filosófico de la doctrina que se estudia y, por otra, la actitud espiritual que el expositor J. Adúriz guarda en la presentación y crítica del pensamiento de G. Marcel.

En cuanto a lo primero, la reseña de la filosofía de G. Marcel se distribuye en tres capítulos titulados respectivamente: 1) *La exigencia del ser concreto.* 2) *El diálogo con el ser.* 3) *La comunión con los seres.* Precede una introducción en la que Adúriz señala, a grandes rasgos, las etapas de la evolución espiritual y filosófica de G. Marcel, y subraya el valor práctico espiritual de su método y de sus observaciones en el planteamiento conciencial del problema del ser en general y del Ser Absoluto Dios.

Distribuído el contenido y método filosófico de M. conforme a los grupos fundamentales de cuestiones que señalan los títulos de los tres capítulos, Adúriz despliega con notable luz y claridad la mente de Marcel sobre el sentido del filosofar como "profundizar en nuestra condición de seres existentes y pensantes", la apetencia conciencial humana del ser, la preliminaridad absoluta del ser ante toda filosofía y toda problematización, la naturaleza insobornablemente asistemática de la verdadera metafísica, la iluminación del ser en el "recogimiento" propio, la emotividad desesperanzadora del existir y la revelación, en el centro mismo de esa emoción, de la esperanza y de la fe en la trascendencia (cap. I). En el capítulo II, sobre el diálogo con el ser, se pone de relieve la gran importancia que para Marcel tiene el cuerpo humano y la "encarnación" del hombre en orden a una actividad auténticamente metafísica y a una captación perfecta y vital del ser y la realidad; se explica la indemostrabilidad, inmediatez y aconceptualidad de la existencia y se proclama el carácter emotivo-experimental, aunque no empirístico, de la filosofía existencial. Corona y remate del método filosófico de Marcel es el tema de la comunión con los seres, sobre que versa el capítulo III. El campo de la realidad queda extensivamente agotado en tres zonas indefinidas: *a*) nuestra situación frente al mundo; *b*) nuestras relaciones con los contingentes distintos de nosotros mismos; *c*) nuestra situación respecto del Absoluto personal, es decir, de Dios. La iluminación de estos tres vastísimos campos de la realidad se logra también por las vías y procedimientos vitales reseñados en los capítulos anteriores. La conquista metafísica del conocimiento vitalmente adecuado de la realidad del mundo y de Dios está muy por encima de la reflexión, el concepto, el raciocinio y el sistema. Es efecto de la trasmutación de la experiencia vital y dramática del pensamiento.

La fiel y transparente exposición hecha por Adúriz del pensamiento filosófico de G. Marcel nos confirma en la idea que teníamos sobre la filosofía de este autor. Hay en ella abundante material de observaciones espirituales y psicológicas, de fórmulas felices para designar cosas y fenómenos de indicaciones sugestivas sobre múltiples aspectos menudos de la vida intelectual y afectiva y aun de la realidad extramental; pero casi nada más que material. No se descubre el edificio, no se siente el palpitar de la unidad orgánica del viviente, no se encuentra la luz y la dignidad que han de tener las verdades casuísticas para constituir la meta y el reposo y aun el alimento que ansía lo que hay de más elevado en el hombre, llámese razón, llámese como se quiera. Las piezas, los materiales, bellos, estimables, sugestivos están ahí; pero yacen por el suelo, sin levantarse y sin que los levante el propio G. Marcel. Y no parece puedan mejorar de condición dados los explícitos errores que de trecho en trecho el filósofo formula acerca del método de la filosofía y de la metafísica. Entre muchos, he aquí uno: "Nada más falaz que la creencia en el valor de la deducción."

La conducta del expositor no puede ser más elegante. Dominando bien la situación desde las bases de la filosofía escolástica, se ha acercado con respeto y con cariño a su autor, ha hecho valer cuanto era posible sus aciertos, ha señalado cuánto hay de aprovechable en sus descubrimientos y en sus observaciones, ha patentizado las coincidencias con muchas de las verdades de la filosofía objetiva y perenne. Y en ese gesto de benevolencia ha llamado atinadamente—apoyado en una frase del filósofo—a la filosofía de G. Marcel "el existencialismo de la esperanza", y, como cláusula final de su crítica comprensiva, ha escrito: "Se puede decir que Gabriel Marcel ha dado la contraprueba vital de lo que la filosofía perenne dijo con un lenguaje de abstracción."

S. CUESTA.

MATEO LANSEROS, O. S. A.: *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación históricodoctrinal sobre su necesidad y origen.* 246 páginas, 21 × 15 cms. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1949.

Es esta obra una aportación científicamente valiosa al esclarecimiento de la doctrina del P. Francisco Suárez acerca del origen y naturaleza de la sociedad civil y de la autoridad en la misma. Son de alabar en el libro del P. Lanseros, además del estudio profundo y analítico de las cuestiones que constituyen este problema político y de la erudición y conocimiento directo de los autores antiguos y modernos, la notable serenidad e imparcialidad con que va llevando adelante su investigación del pensamiento de Suárez y su parangón con las opiniones de los grandes autores de la Iglesia y con los tratadistas extraescolásticos de más celebridad e influjo en el campo del Derecho Natural y del Derecho Público Nacional e Internacional. Es verdad que la profundidad y la perspicacia de análisis solemos hallarlas con frecuencia en los escritores eclesiásticos y religiosos formados según el molde de la escolástica. No así, por desgracia, la serenidad e imparcialidad, sobre todo cuando se trata de puntos controvertidos entre las diversas escuelas. Y esta falta quita, además de elegancia, valor científico a los razonamientos de los contendientes. Especialmente tratándose de Suárez, que es acaso el pensador más apasionadamente discutido de todo el mundo, estamos acostumbradísimos a oír y leer los ataques más acalorados fundados en un conocimiento extremadamente incompleto de su doctrina y aun de sus sentencias y proposiciones sueltas, en una positiva deformación de su pensamiento y en una falsa interpretación de sus palabras. Se dan casos, como el que consigna el P. Lanseros en una de sus páginas (160-161), de impugnaciones contra Suárez, atribuyéndole objeciones que el mismo Suárez registra contra su propia doctrina para resolverlas y defender ésta de un modo completo. Tampoco entre los suarecianos—más atentos quizá a la polémica defensiva que a la exposición orgánica del pensamiento del Doctor Eximio—se ha emprendido a fondo la tarea de señalar el justo medio entre las afirmaciones extremas de sujeción total de Suárez a los escolásticos precedentes y la de instaurador de la filosofía moderna.

Después de una introducción sobre la importancia del asunto, la personalidad y obras filosóficojurídicas de Suárez y la razón temática de su estudio, divide éste el P. Lanseros en dos grandes partes: la primera, sobre la necesidad de la autoridad

civil; la segunda, sobre el origen de la autoridad civil. En la primera parte hay tres capítulos que estudian, respectivamente: *a*) La sociabilidad humana y el concepto de sociedad perfecta. *b*) La autoridad civil y la libertad natural. *c*) La autoridad civil y la libertad cristiana. En la segunda parte, el primer capítulo trata del origen remoto de la autoridad civil, referido a dos cuestiones, la del origen simultáneo de la sociedad y del poder civil, y la del origen divino de la autoridad; el segundo capítulo de esta segunda parte considera el origen próximo de la autoridad referido a dos cuestiones capitales, que son la relativa al titular del poder público y la relativa a la transmisión de la autoridad.

Ya hemos insinuado que no se limita el P. Lanseros a la exposición escueta del pensamiento de Suárez, sino que también los compara con el de los grandes autores antiguos de la filosofía pagana y cristiana, con el de los escolásticos y con el de los extraescolásticos más célebres. También se detiene en los puntos en que la opinión de Suárez ha dado lugar a algún problema, sea de controversia doctrinal, sea de interpretación. El método y plan que sigue es el que se requiere para obtener un conocimiento objetivo del autor de que se trata y para llegar a conclusiones bien fundadas, método que consiste en la aducción y análisis de los textos más expresivos, el de su cotejo con otros paralelos y con los que pueden parecer divergentes.

La conclusión legítima que el P. Lanseros saca de su estudio es la de que Suárez no discrepa esencialmente ni de Santo Tomás, ni de Vitoria, ni de los célebres tratadistas de la Escuela Española del siglo XVII, y que su obra es la de una gran sistematización del pensamiento católico tradicional, sistematización apoyada en un conocimiento vastísimo de la filosofía y teología escolástica y de los autores de la antigüedad.

El hecho de que el autor, después de haber registrado largamente los textos y opiniones de los precursores de Suárez, aduzca tan sólo unas breves líneas de éste o resuma muy sintéticamente su opinión, da a veces la impresión de que la doctrina suareciana aparece como ahogada o en mera línea entre las de los otros filósofos y teólogos, y de que, más que de un estudio que tenga por meta la exposición y esclarecimiento de la filosofía jurídicopolítica de Suárez, se trata de una exposición antológica de la historia del pensamiento católico en esta materia.

Viniendo a algunos puntos particulares, no vemos con claridad en qué pone el P. Lanseros la distinción entre perfección ética y perfección jurídica, como determinantes de una sociedad perfecta en cuanto tal. Por eso nos parece que Suárez explicitó y retocó cuanto era necesario el pensamiento poco concreto y un tanto vacilante de sus predecesores. La totalidad de fines y medios de una sociedad en un orden, por ejemplo, en el orden natural, la sociedad civil, y en el orden espiritual sobrenatural, la Iglesia, determinan su autonomía y soberanía. Así, la explicación de Suárez presenta una conjugación adecuada de todos los elementos esenciales que constituyen una sociedad perfecta (pp. 64 y ss.).

Algo parecido tenemos que decir en el punto del voluntarismo jurídico atribuído a Suárez. Es el propio P. Lanseros el que reiteradamente, a lo largo de su estudio, defiende a Suárez de las acusaciones de contractualismo y democratismo excesivos, lo mismo que de voluntarismo político. Sin embargo, en la conclusión dice que se distancia de sus antecesores y que su pensamiento no aparece claro. En realidad, lo que hace Suárez es completar la visión y el concepto de ley y del ejercicio de la autoridad, que no aparecían expuestos con toda exactitud en la literatura anterior. Suárez requiere muy justamente como constitutivo de la ley el acto de imperio; mas exige también, no sólo como condición, sino como elemento esencial, que ese acto de voluntad y de mando se funde en lo que es justicia y derecho manifestado verdaderamente por la razón. Queda, pues, excluído totalmente todo subjetivismo y removido todo peligro de acto de fuerza. En cambio, el mero término "ordinatio rationis" deja en la ambigüedad si se trata de una visión de la razón que descubre o contempla lo que es en sí recto u ordenado, o si se trata de "ordenación" activa, eficiente, es decir, de un acto de imperio según razón. En este último caso el concepto coincide con el de Suárez. Pero hay que apuntar en favor de éste que él disipó con sus conceptos y explicaciones toda ambigüedad e indeterminación.

A Juan Ginés de Sepúlveda no se le puede considerar, como hace la leyenda

negra, adversario del legítimo Derecho de gentes, sobre todo después del estudio del profesor salmantino D. Teodoro Andrés Marcos, publicado también por el Instituto de Estudios Políticos.

Quizá los suaristas más fervientes crean ver un rebajamiento del valor de la obra de Suárez en la frecuencia de expresiones del P. Lanseros con las que dice que Suárez encontró ya hecha la doctrina, no hizo sino recoger lo que habían hecho los anteriores, etc. Lo exacto es lo que dice el propio P. Lanseros y también Janet: "No puede negarse que la construcción política de Suárez es verdaderamente sorprendente." "El análisis que él hizo de la autoridad es el más profundo y acertado que se halla en la historia de la política."

En efecto, la obra que llevó a cabo Suárez en el campo de la Metafísica, de la Filosofía del Derecho y en otros tratados, como el *De Angelis*, es la misma que llevó a cabo Santo Tomás de Aquino en el campo de la Teología con su *Summa Theologica*.

Pero, como dice el P. Lanseros en su Introducción, el estudio completo de la obra de Suárez está por hacer.

El que hace el P. Lanseros sobre su tema merece todo encomio.

S. Cuesta.

Romano P.: *Ontologia del valore*. Studio storico-critico sulla filosofia dei Vari. Padova Cedam. 1949; 223 pp., 25 × 18 cms. (en "Problemi d'oggi", s. 3.ª, v. 8).

¡Cuántas confusiones y errores se hubiese ahorrado la filosofía moderna si hubiese estudiado la escolástica en lo que se relaciona con la axiología! Los escolásticos no hablaron hasta casi nuestros días de *valor, valer, valoración*, etcétera..., pero todo cuanto de cierto y fundamental encierran estos vocablos lo tenían estudiado y expuesto al hablar del *bien, bondad, perfección, acto y potencia*. Sabido es que, según la filosofía tradicional, el bien—léase valor—se funda en el ser, sin distinguirse realmente de él, aun cuando los conceptos de ambos no se confundan, pues el concepto de bien añade al del ser la relación esencial de conveniencia con un sujeto, propio o ajeno, y lleva consigo la apetibilidad fundamental.

De lo dicho concluyen que su percepción, como la del ser, es intelectual, aunque no requiera un verdadero raciocinio y vaya acompañada de una conmoción sentimental que falta en el puro conocimiento del ser.

Hemos recordado estas ideas para presentar la gran aproximación del llorado profesor Pedro Romano al escolasticismo en su *Ontología del Valor*. Su pensamiento en este punto se desarrolla en la segunda parte y se resume en estas palabras: "El concepto de Valor puede identificarse con el concepto de Ser, que representa la Realidad, de suerte que la Filosofía, que tiene por objeto la investigación y explicación de toda la Realidad, se presenta como una *Universal Ontología*, en la que todo lo Real, expresión o manifestación del Ser, se considera como un Valor, y los grados de los Valores corresponden a los del Ser y se elevan hasta el Absoluto, principio y causa suprema del Cosmos y de cuanto en él se contiene" (p. 217).

Para el profesor Romano el esquema que sintetiza su metafísica de los Valores se reduce a estos tres términos: Espíritu, Ser, Valor. El primero representa el elemento subjetivo que experimenta y vive en su conciencia el valor; el segundo nos manifiesta las condiciones objetivas del valor, fundamento del mismo concepto del valor obtenido por abstracción; el tercero "consiste en la aptitud o capacidad que un objeto, acto o hecho tiene de interesar a un sujeto, el cual siente y vive sentimentalmente la dicha aptitud o capacidad, después de haberla puesto o reconocido intelectualmente, o sea como carácter inteligible" (p. 203).

La parte constructiva de la obra desarrolla estos tres elementos en sendos capítulos, notables por su claridad y densidad de argumentos, y termina con uno sobre el concepto unitario de la Filosofía en la variedad de las disciplinas filosóficas, en el que ofrece una síntesis de la concepción y explicación del Universo, visto y juzgado bajo el aspecto del valor, que se identifica con el ser.

Dos ideas hay, entre las muchísimas exactas, que no se pueden fácilmente aceptar sin una mayor explicación: la función judicial esencial al espíritu humano con exclusión casi total del poder de simple aprehensión y el origen de la idea del ser, un poco indeterminado, entre cierto innatismo y la potencialidad del entendimiento para hacerse todas las cosas por el conocimiento.

Si esta parte de la obra es la de mayor interés, por reflejar el fruto de una larga vida (1909-1942) de estudio, magisterio y escritos acerca de la filosofía pedagógica y la concepción valorista de la filosofía, la primera parte tiene gran utilidad por agrupar sistemáticamente las principales teorías del Valor que se exhiben en la galería filosófica de los tiempos, sobre todo modernos, con sus diversas tendencias científica, voluntarista, psicológica y social. A esta simple y bastante completa exposición sigue una aguda crítica de cada una en particular, iluminada de continuo por la concepción sobre el valor que defiende el profesor de Turín.

Libro es éste digno de tenerse en cuenta por lo que contiene, tanto de Historia de la Filosofía de los valores, como de la investigación de éstos, y que hace debamos lamentar la desaparición de su incansable autor, que ha cortado la publicación de cuanto ya tenía madurado sobre la axiología analítica y la axiología pedagógica.

A. Fabrat.

Stefani, M.: *La libertà esistenziale in J. P. Sartre.* Vita e Pensiero. Milano, 1949. 120 pp. 18 × 12 cms..

Este librito—con todas las licencias eclesiásticas—es un análisis fino, penetrante, claro y bien esquematizado de la problemática libertad existencial, según Sartre. Después de exponer, como introducción, algunos presupuestos metafísicos de la libertad sartriana (conciencia, su valor noético y ontológico, dualismo ontológico del "in-soi" y del "pour-soi"), se exponen y analizan la existencia, naturaleza, estructura, extensión y consecuencias (la angustia, sobre todo) de la libertad. La existencia de la libertad se establece como presupuesto necesario de la acción y de la temporalización. Su naturaleza se resume en

la siguiente descripción ontológica: la libertad es indefinidible e innombrable; no es una propiedad, ni una cualidad, ni un accidente; es existencia que precede y determina tanto la esencia propia como las demás; es conciencia posicional de alguna cosa y conciencia no-posicional de sí; es "no-serificación", no precisamente "aniquilación". "Néantiser" no significa en Sartre—como querrían algunos críticos—"anular", sino circundar al ser de un halo de no-ser, ponerlo entre el paréntesis del no-ser. Libertad es la articulación compleja motivo-móvil-fin-acto. Libertad, en fin, es espontaneidad que se expresa tanto en los actos voluntarios como en los pasionales, tanto en la voluntad como en el "pathos". Pero tras estas dos series de actos libres, está la libertad original de la que, en definitiva, derivan. Toda elección, voluntaria o pasional, tiene su fundamento y su sentido en la elección originaria, que no es una sustancia, de la que aquéllas serían accidentes, ni una causa, de la que serían efectos, sino es el todo que se integra de innumerables particulares. Por eso la libertad es infinita, es decir, está, sí, sumergida en el dato, pero no limitada por él; más bien lo escoge. Escoge el puesto, el dintorno, el pasado, la época, el prójimo, la condición familiar, económica, social, la nación, la raza, incluso la naturaleza humana. Nada puede limitar la libertad, ni siquiera la muerte, que no se debe concebir como limitación. Esta libertad infinita del hombre se manifiesta necesariamente, en el plano reflexivo, como angustia.

Este es el contenido del libro. La crítica de esta posición sartriana apenas está insinuada acá y allá. Quizá hubiera sido conveniente explicitarla un poco más. Pero parece que el autor se ha propuesto más bien una exposición que haga comprender el pensamiento sartriano. Esto lo ha conseguido bien—y preciso seguir todo el librito—y ya es un paso decisivo a su crítica. Al fin se comprenden muy bien las dos preguntas que dirige a Sartre: "¿Es inteligible una libertad que precede a la voluntad, si no en el tiempo, ciertamente en el valor, y que tiene en el "pathos" una de sus manifestaciones privilegiadas? ¿Es libertad si tiene un itinerario en alguna manera obligado y condicionado enteramente por la situación? Sartre nos daría espontaneidad (determinística) en vez de libertad.

Pero, con todo, hay algo de profundamente verdadero en lo que dice (página 118).

J. Echarri.

Bize, P. R.: *L'évolution psycho-physiologique de l'enfant.* (Bibliothèque de philosophie contemporaine: Psychologie et Sociologie, Section dirigée par M. Pradines.) Presses Universitaires de France. París, 1950. 247 pp. 23 × 14 cms.

En estas páginas debemos limitarnos a dar noticia de un libro que cae un poco al margen de la Filosofía. Está elaborado en un ambiente de reforma radical de la enseñanza, con miras a la reconstrucción de Francia después de la guerra última. Trata, primero, de precisar nuestros conocimientos en el orden pedagógico. Luego de estudiar, sector por sector y edad por edad, cuáles son las posibilidades del niño, sus intereses, sus afectos y sus crisis, indicando las incidencias pedagógicas que de ahí derivan. No basta ser buen

fisiólogo ni buen psicólogo para ser buen pedagogo; pero tampoco es posible serlo si se desconocen enteramente esas disciplinas, aplicadas al niño. El estudio se integra de los siguientes capítulos: La noción de estados evolutivos. La evolución general del crecimiento y las etapas fisiológicas. La noción de "interés" en psicología y en pedagogía; etapas relativas a los intereses sucesivos del niño. Definición de las etapas intelectuales. Definición de las etapas psicomotrices. La influencia del medio y las etapas mesológicas. Las luchas afectivas y las etapas psicoanalíticas. La constitución del yo específico y las etapas de la personalidad. Síntesis clínica. Conclusiones pedagógicas.

El autor llega a la conclusión de que no basta una simple mejora y readaptación del sistema educativo existente. Hay que ir a una reforma orgánica y profunda que alcance a sus principios mismos rectores, a sus programas, a sus métodos de enseñanza, a sus sanciones, al personal docente y a las instituciones escolares. El fundamento de la educación nueva debe ser, no el educar a toda costa al niño en una escuela concebida a imagen de los ideales del adulto, sino el adaptar la escuela a la medida de las realidades del niño. Para esto es menester tener en cuenta los datos generales de la biología, de la psicología, de la genética y de la tipología

Observemos todavía que en este trabajo tan valioso han ayudado al autor personalidades pedagógicas tan capacitadas como Debesse, Herbinièrelebert, A. Bloch, A. Berge, Guilmain, etc. Aunque el libro está concebido y redactado en un ambiente laico y bastante materialista, un pedagogo consciente y reflexivo ha de encontrar en él muchísimo utilizable.

J. GERARDO.

LAGNEAU, J.: *Célèbres Leçons et Fragments.* (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine: Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale, Section dirigée par E. Bréhier.) Presses Universitaires de France. París, 1950. 323 pp. 23 × 14 cms.

Jules Lagneau (1851-1894) es un filósofo francés y, sin embargo, desconocido hasta ahora. Murió joven, no escribió más de tres artículos; ningún libro; profesor en un liceo. Su vida fué el esfuerzo oculto de una reflexión siempre en acto. Hoy, después de medio siglo, su figura quiere dibujarse y entrar en la historia. Es pronto para decir si se mueve o la mueven, si entra o la traen. Es posible que Michel Alexandre diga realmente una "enormidad" cuando escribe: "Lo poco que nos queda de Jules Lagneau no sólo anticipa, encuadra y domina, finalmente, cuanto se nos ha ofrecido desde hace cincuenta años como filosofía nueva, sino que, además—y es lo mejor—iguala y casi siempre ilumina las pocas obras maestras de las que Lagneau no cesó de nutrirse (Platón, Descartes, Espinoza)." "Sólo hace falta para percibirlo "que se lo lea y relea bien"." Desde luego, esa es una condición fundamental. Por eso hace bien, en todo caso, M. Alexandre al brindarnos para ello esta nueva edición. Lo que hasta ahora se ha publicado de Lagneau en 1898, 1924, 1925 y 1926 está prácticamente agotado. Una edición completa de las *Oeuvres de Jules Lagneau* está anunciada, y parece encontrarse en vías de preparación. Pero, con todo, se quiere ofrecer, sin más tardanza, a la juventud y a sus

mismos maestros los principales textos de Lagneau. Esta edición contiene, pues, ante todo, los *Fragmentos* y las cuatro *Lecciones* (evidencia y certeza, la percepción, el juicio, Dios), luego el *Discurso de Sens*, el *Discurso de Venves* (extracto), la parte sustancial del artículo sobre la *Metafísica* y las *Simples notas*, con tres cartas (dos a Desjardins, de 2-1-1893 y 19-11-1893, ya publicadas en los *Ecrits* el 1924, y una inédita a E. Chartier, de 2-4-1894). Se ha prescindido de las *Notas sobre Espinoza*. Michel Alexandre no ha querido añadir a su edición más que unas breves notas biográficas, el índice analítico y alfabético de los *Ecrits* (fragmentos y metafísica con los discursos) y el índice sólo analítico de las *Lecciones*. Los lectores hubieran agradecido que se les introdujese algo más por el editor a los tesoros escondidos y difíciles que esas reliquias de Lagneau encerrarían. Pero no es poco que el editor nos haya dado aunque no sea más que los textos escuetos.

J. Echarri.

Collin, E.: *Manual de filosofía tomista*. Tomo I: *Lógica formal, ontología, psicología*. Segunda edición, revisada por el P. Juan Roig Gironella, S. I. Barcelona, 1950. (Editor, Luis Gili.) 582 pp. 13 × 19 cms.

Cuando salió, en 1942, la primera edición de este manual de Filosofía, las revistas unánimemente acogieron con aplauso su publicación. Realmente es interesante su contenido, porque ocupa una zona poco atendida: es superior a lo que se pide para el bachillerato, pero no llega a ser una obra extensa como la de Donat; casi diríamos que introduce al lector para estudios superiores. Y lo hace con claridad, con doctrina recta y con suficiente extensión.

Esta segunda edición sale revisada por el P. Roig Gironella. Su intervención es estimable: corrige algunas apreciaciones científicamente anticuadas (por ejemplo, sobre la transmutación de los elementos, p. 114, núm. 71); otras veces completa acertadamente al autor (como al añadir a la poco recomendable división wolffiana, la división tradicional de la filosofía, rehabilitando con ello la "Filosofía Natural" o "Física" de los antiguos, p. 17 núm. 6); otras veces, finalmente, pone sordina a algunas apreciaciones de tomismo exagerado y unilateral (p. 561, núm. 455).

Un buen acierto suyo y de los editores ha sido, según creemos, no tomar en consideración los retoques (secundarios e indigestos) de Terribilini, con que ha salido la nueva edición en Francia; pero sería de desear que en futuras ediciones el revisor mismo u otra persona perfeccionase este manual, aclarando algunos puntos todavía perfectibles en la expresión, añadiendo otros (como la cosmología, que el autor trata muy de soslayo, casi incorporándola a otros tratados, como, por ejemplo, a la ontología en el estudio del hilemorfismo), ampliando los que son menos extensos (como la ontología) y tal vez reduciendo tratados demasiado amplios (como el de la metodología científica, tomo II), que si bien interesantes tal vez en Francia, aquí entre nosotros, en cambio, no suelen tener cabida en un texto de Filosofía, y mucho menos con tal extensión y amplitud, si éste es casi elemental.

Pero aun tal como está, este manual ha prestado y prestará excelentes servicios, porque es de lo mejor que se ha escrito en obras de esta categoría; y felicitamos por ello a la conocida editorial Gili, por su acierto en esta publicación, que no desdice de otras también muy estimables que nos ha dado, como fué el manual de *Historia de la Filosofía*, de Tredici, traducido del italiano y luego ampliado, con la colaboración del P. Miguel Florí.

F. M. Palmés.

PEDRO CABA: *Misterio en el hombre (introducción a la antroposofía del hombre que se oculta o la verdad como encubrimiento)*. Editorial Colenda. Madrid, 1950. 311 p. 22 × 16 cms. 40 ptas.

Topado hemos con un verdadero, con un profundo pensador. Reconocemos con generosa complacencia que, en la lucha con este libro, su lectura nos ha podido. ¿Lucha? Sí. Las primeras páginas nos hicieron formar precipitadamente el juicio de que nos hallábamos ante un "perfecto ensayo", es decir, ante un típico ejemplar de ese género filosóficamente imperfectísimo que es el ensayo ingrávido y caleidoscópico a que se ha venido reduciendo la filosofía entre nosotros por influjo de los grandes maestros oficiales. (Hoy ya va siendo otra cosa.) La prodigalidad de consideraciones vistosas sobre la atracción de lo desconocido, sobre las formas del misterio, sobre la distinción entre *problemas, cuestiones, misterios, enigmas, secretos y confidencias*, la profusión de pensamientos-luciérnagas sobre estas cositas nos daba la impresión que se siente al avanzar por un camino mullidamente cubierto de hojas secas, recibiendo el deleite puramente sensorial del ruido que hacen al removerlas, sin esperar a más. Pensábamos en Ortega, en D'Ors; no sabemos por qué nos acordamos hasta de Antonio Zozaya. Pero pronto éstos quedaron abajo. Las hojas secas estaban fuera de las tapias de la obra. Bien dentro ya, nos encontramos en un jardín dilatado y fastuoso de múltiples perspectivas y caminos entre la flora exuberante; pero con una bien perceptible unidad de trazado. Ahora nos acordábamos de Pemán, pensador también fino, penetrante, pero a quien, como en otros campos a otros católicos, el sectarismo de después de la Cruzada le ha cercado de desdenes y silencios. Acaso algún escolástico utilitarista quisiera que la obra de Caba tuviera algo más de huerto o huerta. Para nosotros esta obra en sí se basta. Ella promete más, porque ya en ella hay mucha doctrina.

El hilo conductor es la doble actitud del elemento humano respecto del misterio en sus diversos grados y entidades. Lo humano (principalmente lo humano, aunque el autor alude a veces a seres superiores e inferiores al hombre) se compone y se desdobla en dos sexos: "lo masculino" y "lo femenino". No es solamente que la humanidad se componga de hombres y mujeres, sino que en todo lo humano y también en los hombres y en las mujeres y en cada mujer se conjugan e interfieren en diversas proporciones los dos sexos. Esta palabra está tomada en un sentido trascendental que sobrepasa en sus raíces y en sus efectos a lo somático y orgánico. Esto traerá al lector el recuerdo de Freud; pero aquí no hay nada de freudismo. Al contrario, Pedro Caba no se excede, ni mucho menos, en el aprecio del psicoanálisis. Según su concepción, "lo masculino" y lo "femenino" se ajedrezan, se entrelazan, se suplen y complementan, y hacen su juego y el de la vida y el de la historia en torno al eje del misterio y del secreto. Lo femenino—curvo, turgente, recogido, blando, sentimental, fugitivo o seudofugitivo—conserva el secreto, para gustarlo como tal secreto para participarlo y comunicarlo sin destruirlo. Lo masculino —recto, anguloso, abierto, recio, intelectual, salteador y asaltador—se siente atraído por el misterio y por el secreto, pero para abrirlos, para deshacerlos: en eso está su regodeo sexual y su triunfo. Tal es la tesis que trasciende la obra de Caba. Los diez capítulos de ella contienen las aplicaciones de la mis-

ma y desarrollan la fenomenología del juego de los sexos alrededor del misterio. El arte y la poesía son femeninos; la ciencia y la guerra son masculinos. Lo romano antiguo y lo prusiano son masculinos; lo medieval y lo romántico son femeninos... Y, en medio de ambos sexos, Dios, y la fe, y la religión, y la verdad, y el amor son el misterio.

Muchos verán en esta construcción algo de "ensayo". Pero es una construcción que supera a la hojarasca de muchos de los ensayistas conocidos en lo bien cimentada que está, en las sólidas piezas de que consta, en las consideraciones profundas y radiantes con que está labrada y ornamentada, en la misma coherencia sustancial, que llega a prestar a la concepción la categoría de cuerpo de doctrina. Es de notar la inteligente actitud ante el misterio de Dios, de la religión y la religiosidad, de la fe y la Iglesia católica y sus valores divinos y humanos. Su cultura religiosa y aun teológica le permite penetrar más hondo y derramar más luz en los problemas que toca que los diletantes que los han tratado someramente.

Si su tesis general puede ser discutida, más lo podrán ser las interpretaciones de muchos hechos particulares. ¿Se ha de admitir plenamente que la Edad Media está informada por lo femenino y que la proyección de lo romano y lo prusiano es proyección masculina? Creemos que estas son generalizaciones demasiado sencillas sobre realidades sumamente complejas. Proceden más de imágenes que de una consideración inductiva de la realidad. Al contrario: nosotros diríamos que las grandes y más puras expresiones de la Edad Media son realidades en las que se ha dado la máxima diferenciación intersexual. Si nos permitiéramos utilizar generalizaciones simplistas, aportaríamos la frase "a morir los caballeros, las mujeres a rezar". En cambio, las expansiones modernas de los prusianos llevaban en su seno la propagación de aberraciones oficialmente admitidas y reguladas.

Asimismo, ¿por qué lo curvo, lo turgente ha de representar el recato, la intimidad, el secreto? ¿No podría decirse con más razón que denota y, aun más, que es en sí mismo la exhibición, la publicidad y el alarde?

Habla Caba de lo femenino, y más concretamente de la mujer, como enigma, como misterio replegado. Sigue con esto una apreciación universal que se ha recibido siempre sin resistencia. Pero esta apreciación es producto de la literatura, y la literatura en el mundo es obra totalmente de hombres, de varones, ya que las literatas han sido hasta hoy una anomalía, no por su demérito, sino por su número insignificante. Y siendo para los hombres, para los literatos, lo más interesante del mundo sensible, la otra mitad de la especie es psicológicamente explicable que hicieran "ellas" un enigma de insinceridades y complicaciones. Pero los que con más imparcialidad pueden hablar de esto son los teólogos, los sacerdotes católicos, a que tan discreta y atinadamente alude Caba, por el adecuado conocimiento que les dan los estudios eclesiásticos (tan completos cuando han sido bien hechos) y la dirección de las almas. Y probablemente dirían que los resortes de lo femenino son menos en número, más sencillos, más espontáneos y naturales que los del varón. En esto la maquinaria psicológica y los cuadros de mando a que obedece su conducta son más numerosos, más enrevesados y también más fabricados y artificialmente combinados. Esto es lo que explica ese fenómeno de que en la convivencia íntima el que más rápidamente se desafecta es el varón, el que más pronto se lamenta y protesta de lo que llama la prosa de la vida es el hombre, mientras la mujer sigue conservando resignada y fielmente la adhesión cordial no correspondida. Y la causa es que el varón supercomprende prontamente lo femenino, ve hasta dónde llega y, por lo tanto, conoce sus límites. En cambio, él conserva anchas zonas inabarcadas por la mujer, desconocidas y misteriosas para ella, que la retienen y la sojuzgan. Estos son comúnmente los factores del drama de los sexos en el misterio de la familia.

Otras acotaciones pudiéramos hacer a la obra de Caba. En las interpretaciones como la suya es fácil dejarse llevar por la ley de la inercia del pensamiento y perder precisión y exactitud. Así, por ejemplo, al hablar de la con-

lesión auricular como producto de "lo femenino"... Aquí olvidó el origen sobrenatural del sacramento.

Con todo, repetimos nuestros plácemes, y deseamos conocer sus otras obras.

S. CUESTA.

PIETRO PRINI: *Gabriel Marcel e la Metodologia dell'Inverificabile*. Editrice Studium. Roma, 1950. 125 pp. 22 × 14 cms.

El autor ha hecho un diligente esfuerzo por caracterizar la filosofía de Gabriel Marcel y por buscar, a través de la exuberante floración de análisis existencialísticos del filósofo, de sus afirmaciones frente a los métodos de la abstracción y del raciocinio, de sus teorías acerca del valor de la reflexión emotiva e intuitiva y acerca del cuerpo humano como instrumento de la revelación metafísica del ser, la unidad de un cuerpo de doctrina filosófica y metafísica o, al menos, el hilo conductor de una metodología propia y original en la captación del conocimiento del ser. El resultado ha sido designar la doctrina de Marcel con el nombre de "Metodologia de lo Inverificable". Creemos que ya esto harto dice por sí mismo.

Dos partes tiene el estudio de Prini, y a ambas precede una introducción del expositor y una prefación en francés del propio Gabriel Marcel. La primera parte se titula *I limiti del razionalismo epistemologico*. Contiene la actitud negativa de Marcel frente a la metafísica tradicional. Tres capítulos desenvuelven esta actitud: a) *L'esperienza religiosa e la scienza*. b) *L'al di là della logica e della psicologia*. c) *Il "mistero ontológico"*. A lo largo de esas páginas, en las que Prini, con orden y claridad, presenta el pensamiento de su autor, confirmándolo con textos certeramente escogidos, aparece la actitud acérrimamente antitradicionalista de Marcel, su repulsión hacia el concepto, los principios lógicos, la abstracción y el raciocinio como vías y métodos para construir la verdadera metafísica que, según él dice, ha de ser vital, su convicción de que las filosofías de la razón y las metafísicas sistemáticas son ineptas para persuadir al hombre, al espíritu humano, las verdades religiosas fundamentales como la existencia de un Dios personal y las relaciones del alma humana contingente con el "Tu Absoluto", o sea con Dios.

La segunda parte, titulada *La Metodologia dell'Inverificabile*, ofrece la parte positiva del método de Marcel en la búsqueda metafísica de la realidad contingente y absoluta. Establecida en la primera parte la radical distinción que ha de haber entre los métodos de las ciencias particulares y utilitaristas, y el de la religión, el arte y la metafísica, Prini distribuye la doctrina de Marcel en dos capítulos: a) *La dialettica della riflessione ricuperatrice;* b) *L'ontologie dell'invocazione*, y añade un tercero; c) *Conclusioni critiche*. Aquí nos encontramos, mediante una profusión de análisis existencialísticos interesantes, a veces demasiado sutiles y triviales, con los que Marcel va enriqueciendo de puntitos luminosos todos sus escritos, su teoría sobre el valor originario de la existencia, sobre la revelación conciencial, en la reflexión intuitiva, de la inmediatez del ser, de nuestra participación y sumergimiento perpetuo en el mismo, sobre el valor del cuerpo humano como revelador ontológico, sobre la apetencia moral y religiosa, honda y dramáticamente palpitante en el espíritu del hombre concreto, sobre la fecundidad descubridora de la fidelidad moral, fidelidad en el sentido no exclusivamente social, sino en una acepción trascendental de inmanencia y sinceridad íntima y de anhelos de compleción en los otros y en el Absoluto y, como corona áurea de todas sus observaciones sobre la vida del espíritu, encontramos la filosofía sobre la invocación y la exaltación de la esperanza como camino y garantía de un conocer metafísico, saciativo y beatificante, del Absoluto y de toda la realidad del ser.

El brillante y eruditísimo estudio de Prini es uno de los más orientadores para la justipreciación del pensamiento de Marcel. Acaso en esta exposición los valores innegables que contiene la producción del filósofo francés adquieren su máxima expresión por su agrupamiento, su organización e iluminación recíproca. Esto explica la gran satisfacción que el propio Gabriel Marcel manifiesta en la carta-prefacio que figura en las primeras páginas del volumen. Prini ha dado a todos los materiales sueltos de la producción de Marcel una unidad que al lector de los escritos de éste no le resulta tan fácil descubrir, sobre todo dándose el hecho de una evolución lenta, pero casi ininterrumpida en las situaciones y colocación doctrinal de este escritor. Prini realza bien ese copioso tesoro de pequeñas joyas que son los análisis y observaciones psicológicas de G. Marcel y lo positivo y elevado de sus miras e intenciones.

Con todo, la exposición no puede menos de dejar al descubierto las deficiencias, difícilmente remediables, de la filosofía de Marcel. Si el existencialismo, en general, adolece de una impotencia radical para la construcción de una metafísica completa y perfecta, esa deficiencia afecta a la metodología de este filósofo más gravemente, precisamente por lo explícito y riguroso de su renunciamiento y repulsión a los procedimientos de la filosofía tradicional, procedimientos que, en fin de cuentas, responden fundamentalmente a lo que es el hombre como ser conociente y a lo que es la realidad de las cosas en cuanto término del conocimiento del hombre. Por más protestas que haga en contrario el propio Marcel, su metodología se debate en un empirismo conciencial subjetivista, en un exigencialismo apetitivo y sentimental, que no puede engendrar ninguna certeza. Marcel califica de feliz la etiqueta de "Metodología de lo Inverificable" puesta por Prini a su filosofía. Si se tratara del término "indemostrable" el caso no sería grave, porque hay cosas certísimas que son indemostrables por su evidencia inmediata, por su total verificabilidad. Pero afirmar que una filosofía versa y recae sobre lo inverificable, es confesar que esa filosofía no puede tener otros resultados que la inseguridad, la aceptación ciega de sus conclusiones, al agnosticismo de hecho. A esto se añaden errores acerca del objeto y de la naturaleza de la fe.

La crítica que Prini hace de la filosofía de Marcel nos parece poco neta y un tanto vacilante. Lo mismo decimos de los resultados a que llega en el confrontar el pensamiento y el método de este filósofo con la filosofía escolástica.

S. Cuesta.

Grégoire, A.: *Leçons de philosophie des sciences expérimentales* (Bibliothèque de la Faculté de Phil. et Let. de Namur, fasc. 8). J. Vrin. París, 1950. 25 × 16,5 cms. 230 pp.

Se trata de una obra póstuma del que fué tantos años profesor de Cosmología y Filosofía de las Ciencias en el colegio filosófico de la Compañía de Jesús en Louvain-Eegenhoven. Había nacido el 1890, y terminó fielmente su carrera el 19 de octubre de 1949. Pero además de póstuma es una obra inacabada. He aquí su estructura y su contenido. Se adopta un punto de vista epistemológico, considerando no los resultados científicos, sino el conocimien-

to mismo científico. Más concretamente aun: se atiende al problema de la inducción como paso de los hechos a las leyes y de éstas a las teorías. En un primer capítulo se analiza la formación del *método científico* a través de Aristóteles, la astronomía de los griegos, Galileo, Bacon, Descartes y Newton. En el segundo capítulo se analizan diversas exposiciones y justificaciones, que se han ido dando al problema de la inducción, implicado en el método científico así constituído ya: Stuart Mill, cardenal Mercier, E. Rabier, Hamelin, Lachelier. El capítulo tercero analiza las concepciones diversas que de la teoría física se han expuesto en Francia a principios del siglo XX: la de Duhem, Le Roy, Poincaré, Meyerson. En el capítulo cuarto se analizan el idealismo de Brunschvicg y el positivismo del "Círculo de Viena", según dos estudios aparecidos ya anteriormente en *Modern Schoolman* (1940) y en *Revue des Questions Scientifiques* (1939), respectivamente. Este estudio histórico-crítico debía ir coronado, según la intención del autor, por un estudio constructivo que recogiese sus resultados positivos. No lo redactó, y viene a llenar el vacío un capítulo quinto, redactado por G. Isaye, conforme a las ideas del autor. Expone la necesidad de la ciencia, y de ahí su legitimidad, apoyándose en que la metafísica es inmanente al saber científico "por modum formae"y en que, por tanto, es menester respetar los derechos del *a priori* y también los del *a posteriori*. En consecuencia, el saber científico no sería más que una participación deficiente (formal) del metafísico—contra el idealismo—, y por eso sería vano querer deducir una tesis científica de una metafísica, y viceversa. Pero contra el empirismo hay que subrayar que al fin la metafísica es inmanente al saber científico, aunque sea sólo "per modum formae", y que por eso, además de la recepción del dato, interviene una parte de *a priori*. La ciencia es síntesis de los dos elementos.

Como se ve, el libro es bastante fragmentario, y la parte constructiva se inspira en las ideas conocidas de Scheuer y Maréchal. Con todo, es sumamente provechoso como lectura de iniciación. Al fin, son lecciones. Las exposiciones históricas, que ocupan la mayor parte, son claras y acertadas. Las observaciones críticas, aunque raras, son finas y penetrantes, muy orientadoras. La conjugación del *a priori* y del *a posteriori*, más en realidad puramente sintética que hilemórfica, no acaba de satisfacernos, aunque algo tiene de verdad.

J. Echarri.

Shahan, E. P.: *Whitehead's Theory of Experience*. King's Crown Pres (Columbia University). New-York, 1950. 20 × 13,5 cms. 140 pp.

Es un libro que quiere contribuir—y ha de contribuir—a ilustrar aspectos muy fundamentales del pensamiento de Whitehead. Sabido es que Whitehead se expresa con un lenguaje denso de idiosincrasia, difícil por eso de captar con precisión. Su filosofía del organismo está basada en dos ideas fundamentales: la de "creatividad" y la de "vida", que se implican y relacionan mutuamente y, hasta cierto punto, se sobreponen. Aquí se atiende más al segundo concepto, designado con el término de "experiencia", más general que el de "vida". El análisis lleva al autor a reconocer en W. dos concepciones dife-

rentes de la experiencia: una, que corresponde a sus primeras obras: *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge; The Concept of Nature; The Principle of Relativity;* otra, correspondiente a las obras posteriores, a partir de *Science and the Modern World.* La primera se prolonga o persiste algo en las obras posteriores, en conexión con ciertas discusiones analíticas a propósito del ser humano. Pero ambas son notablemente diferentes y no pueden coexistir ni conciliarse sin sufrir modificaciones. W. no ha realizado esa conciliación. Según el primer punto de vista más restringido, la experiencia humana viene analizada y expuesta en términos exclusivos de objetividad, mientras que, según el segundo, se insiste tanto o más en los aspectos subjetivos de la experiencia. En el primero, todo elemento del conocimiento de la naturaleza estaría "dado" en forma perceptual, mientras, según el segundo, se da lugar amplio a la teoría, a la interpretación y al uso de instrumentos analíticos, sin que haya un carácter perceptual dado del mundo dominando y controlando la experiencia. Finalmente, para el primer punto de vista, los elementos objetivos más importantes de la experiencia son las relaciones espacio-temporales descubiertas en derredor.

Para el segundo, en cambio, las relaciones matemáticas están subordinadas a la "vida", y los factores significativos que es preciso captar son los tonos emocionales, las realidades subjetivas de la circunstancia, es decir, la unidad subjetiva y estética. Como se ve, el primer punto de vista se puede caracterizar como análisis de tipo extensional, y el segundo como análisis de tipo procesual. Juntamente con esta aclaración básica quedan ilustradas, casi sin más, otras ideas de W., en particular las nueve categorías de *Process and Reality.* Pero subsiste todavía un dualismo de ideas respecto de Dios que, según la parte quinta de *Pro. a. Real.*, sería una entidad existencial separada, y, según otros pasajes, algo inmanente a la experiencia, sencillamente un nombre para ciertos aspectos de la experiencia y, por tanto, una noción derivada. Esta segunda concepción sería la que cuadraría mejor con todo el segundo punto de vista mencionado. Tales son los resultados más salientes de la presente obra. Ese dualismo de las dos concepciones de la experiencia es, sin duda, sugestivo e interesante, y puede resolver muchas dificultades de interpretación; pero creemos que se debería intentar una interpretación unificada y mutuamente complementaria del mismo que lo supere y suprima.

J. ECHARRI.

* * * *La mia prospettiva filosofica.* (Università di Padova. Seminario di Filosofia. Sezione Veneta dell'Instituto di Studi Filosofici.) Padova. Ed. Liviana, 1950. 19 × 13 cms. 256 pp.

El Seminario de Filosofía de la Universidad de Padua organizó una serie de conferencias (diciembre 1949-abril 1950) sobre el tema *Mi perspectiva filosófica.* Doce personalidades francesas e italianas con un nombre en el campo filosófico fueron invitadas a ir exponiendo sucesivamente cada una su propia perspectiva filosófica; en definitiva, el punto más central o programático de su propia visión filosófica: N. Abbagnano, A. Banfi, F. Bataglia.

G. Bontadini, J. Chaix Ruy, E. P. Lamanna, L. Lavelle, E. Opocher, U. Padovani, F. M. Sciacca, L. Stefanini, E. Troilo. El libro que presentamos recoge las doce "perspectivas" respectivas, y ha dejado las discusiones que durante dos o tres horas siguieron a cada una de las exposiciones. Ya esto solo basta para comprender el grandísimo interés y también la utilidad extraordinaria que puede ofrecer. Da, desde luego, lugar a que uno compruebe y experimente brevemente un gran sector, relativamente variado, de la opinión filosófica actual. Aparte la perspectiva de Banfi, que se inspira y redice el materialismo dialéctico con muy poco interés, todas las demás se situan en una orientación predominantemente fenomenológica y más o menos arracional, ya existencialista, ya cristiana. Naturalmente que aun como exposición no todas satisfacen igualmente. Es clara, por ejemplo, la de Abbagnano y oscura la de Bataglia, clara y serena la de Lavelle, profunda y apasionada la de Sciacca, aunque confiese tener todavía su perspectiva bastante en período de gestación. La libertad sartriana aparece en Abbagnano como categoría de la posibilidad, que sería, según él, la categoría filosófica fundamental. Pero el término es equívoco y corresponde más específicamente al contingente y no está justificado hacer de esa categoría la única y fundamental, excluyente de lo infinito. El existencialismo de Chaix Ruy es menos original aun que el de Abbagnano. La mayor parte de las perspectivas filosóficas aquí expuestas llevan a la religión y a Dios. El mismo Opocher reconoce que el agnosticismo religioso de la filosofía objetiva de la existencia no es absoluto, sino relativo al plano específico de la reflexión filosófica. La filosofía existencialista lejos de encajar con el ateísmo, prepara y dispone mejor que ninguna otra para invocar al Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob con la palabra salvadora: Padre nuestro. La mayor parte de las exposiciones brindan momentos del más vivo interés.

J. ECHARRI.

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN: *Santa Teresa y Martín Lutero* (¿Existencialismo optimista o existencialismo trágico?). Estudios del Colegio Filosófico de "La Santa". Avila, 1950. 19 × 13,5 cms. 301 pp.

Tal es el título de este libro cultural. Sobre el plano históricocultural de la Europa del siglo XVI, traza el autor las dos coordenadas: "temperamento" y "tiempo-ambiente". Según ellas, aplicadas a la vida de sus dos héroes, construye las gráficas de sus carreras vitales, con la gran ventaja de poder ver de un golpe de vista el plan y objeto del trabajo.

El origen de coordenadas es Trento, y con las unidades de "existencialidad" y "finalística" del hombre, tal como las definió el concilio, va dibujando las curvas de ambas existencias opuestas.

El autor da al término "existencialismo" una extensión amplia y de pocas notas. Por eso, si bien en Lutero se presenta agudizada la angustia—"padre del existencialismo", apellida el autor al fraile apóstata—, sin embargo no se puede hablar propiamente de existencialismo luterano, ni menos de un optimismo existencialista teresiano, porque en tal caso, y con más razón, cabría llamar existencialistas a Abraham—como quiso Kierkegaard—, a Job, a Horacio—la muerte es el "leit-motiv" de sus odas—, a Pascal y a San Ignacio de Loyola, cuya ascética, en la primera semana de Ejercicios, es colocar al hombre "como desterrado entre brutos animales", palabra que podría evocar en alguno el "geworfen sein" de Heidegger.

En torno a este, ¿existencialismo con metafísica?, si vale hablar así, va constru-

yendo el autor todo su libro para dar un mentís, con estos datos históricos, al existencialismo trágico y sin otro fin que el "ser para la muerte".

La tónica de la obra es histórico-psicológica. Allí aparecen las diversas circunstancias y los principales episodios de la vida y ambiente, así como las fichas psicológicas del carácter y del temperamento de los dos personajes. Va examinando acertadamente, según la cronología, en zonas simétricas—simétricamente opuestas—la fisonomía moral de la Santa y del heresiarca. Es el más grande acierto del libro darnos a conocer al Lutero neurótico y atormentado y a "la Santa de la raza", y ésa ha sido precisamente, si no me equivoco, la finalidad del autor: hacer que el lector *vea*, ya que en el campo filosófico la obra nada crea.

Tengo que destacar el garbo y flexibilidad del estilo, su modernidad de acento y la brillantez de sus imágenes, bien lejos de aquel clásico estilo "frailuno" que se achacó como privativo de los conventuales. Tal vez abusa de la frase corta, en perjuicio de la fluidez.

La presentación del libro, pulcra y aséptica. No obstante adolece de los defectos de una impresión, al parecer, apresurada.

J. Gerardo.

De Vries, Josephus, S. J.: *Logica*. Herder, Friburgo Brisgoviae. 1950. X, 121 páginas 16 × 24 cms.

El presente volumen es el primero de la colección *Institutiones Philosophiae Scholasticae*, publicada por los profesores de Filosofía del Colegio Máximo de Pullach, S. J., en Alemania. El autor es el mismo de la alabada "Crítica" que salió antes de la segunda guerra mundial. Preparado hace tiempo para la prensa, la calamidad de los tiempos la ha retrasado hasta el presente; con lo cual, sin duda, ha ganado en ponderación y nitidez. En la *Lógica* propiamente dicha el autor sigue las huellas del P. Carlos Frick en su conocido tratado de Lógica. Pero en ninguna manera de un modo servil y sin manifestar la propia originalidad en el modo de tratar ciertas cuestiones. El autor se ha visto obligado a poner un capítulo especial sobre la *disputa escolástica*, por parecerle, con razón, más necesaria en nuestros días. No le ha parecido oportuno añadir el capítulo general de "método", por parecerle demasiado abstracto y por pertenecer a cada disciplina exponer su método especial. Ni tampoco trata de "metodología general", que pertenece a la lógica especial, ni de la logística o lógica matemática, por no ser de especial utilidad y pertenecer a otro campo. Al tratado de lógica propiamente dicho precede una introducción general a la Filosofía que, aunque escolar, es bastante completa: unas 26 páginas en total. Merece especial mención la división propuesta por el autor de la Filosofía, en que abraza todas las ramas en que modernamente se ha ido extendiendo. Muy de notar es la abundante y selecta bibliografía que el autor pone en todos los capítulos, preferentemente, como es natural, alemana, aunque no falten los autores clásicos tanto en latín como en otras lenguas modernas. Al principio de toda la obra hay una abundante bibliografía general. Una novedad es la forma de tesis escolástica que usa el autor, tanto en la introducción como en la misma lógica, naturalmente antes de haber explicado el método escolástico. Aunque pueda parecer extraño, sin embargo puede ayudar para introducir a los discípulos noveles en el método escolástico casi sin sentir. Finalmente, sólo plácemes merece la presentación pulquérrima con que esta obra escolar ha sido preparada y editada.

L. Salcedo.

García López, Jesús: *Nuestra sabiduría racional de Dios*. C. S. I. C., Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Colección "Cauce". Madrid, 1950. 186 pp. 19 × 12 cms.

Tras una introducción acerca de los grados de la sabiduría humana sobre Dios, contiene la obra seis capítulos. El primero expone los problemas que plantea la sabiduría racional de Dios; el segundo y el tercero, tan extensos solos ellos como los restantes capítulos juntos, trata de la demostrabilidad y demostración de la existencia de Dios; el capítulo cuarto esta dedicado al tema de la cognoscibilidad de la esencia divina—frente al agnosticismo "esencial"—y a las bases y condiciones de tal conocimiento; el capítulo quinto y sexto estudian no ya la mera posibilidad, sino la realidad del conocimiento de la esencia divina bajo el doble aspecto de *cómo* es este nuestro conocimiento, con atención preferente a la analogía, y de *cuál* es el conocimiento racional que tenemos de la esencia divina; este capítulo condensa en quince páginas lo más importante acerca de la esencia metafísica de Dios y de los varios atributos divinos, entitativos y operativos.

El autor mismo nos advierte: "La presente obra es de carácter esencialmente vulgarizador y elemental." Añadamos que esas palabras han de entenderse de la alta vulgarización. La doctrina que se expone es la de Santo Tomás y, cuando no aparecía claro el punto de vista del Santo Doctor, la doctrina de sus principales intérpretes. Una selecta y breve bibliografía inicial dispensa al autor de toda otra ulterior referencia en el cuerpo de la obra. El cometido del libro de difundir entre nosotros las enseñanzas tomistas sobre tema tan capital creemos que se logra plenamente, tanto por la solidez de la doctrina como por la encantadora nitidez de pensamiento y expresión, unida a una esmerada presentación tipográfica.

¿No hubiera ganado la obra si se hubiera hecho constar, al menos en puntos más importantes, que aun dentro de la escolástica existen modos de ver distintos? Nos permitimos poner este interrogante, pues se dice al lector en la advertencia preliminar que la doctrina expuesta en este libro no sólo es común a los tomistas, sino a todos los escolásticos en la mayoría de los casos. Como luego no se especifican esos casos, fácilmente se toma por doctrina común de la escolástica lo que ciertamente no lo es. El manejo del libro se hubiera facilitado con encabezamientos adecuados en las páginas impares.

Obras como la que reseñamos harán un bien incalculable entre el gran público culto, al que van destinadas, y suponen en quien las escribe una asimilación total de las profundas verdades de la escolástica; con todas veras felicitamos al autor y pedimos al Señor que se multipliquen.

J. Solano.

Joseph de Tonquedec: *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas*: J. Vrin. París, 1950. 128 pp. 12 × 18 cms.

Es un estudio comparativo de las cosmografías aristotélica y tomística en tres puntos principales: El sistema o concepción astronómica del mundo; Las teorías explicativas de la luz y de los colores; La teoría de las diversas medidas o impropiamente tales, cuantitativas y cualitativas.

Estudio, decimos, concienzudo, hecho a base de las obras originales de ambos filósofos y profusamente documentado. Como que solas las citas ocuparán una cuarta parte del libro.

Un lector culto que lo lea atentamente no podrá menos de admitir, reflejada en sus páginas, la vasta cultura y óptima preparación filosófica y hermenéutica del autor. Adquirirá muchos datos del todo necesarios para penetrar el pensamiento del Aquinate en tantísimas comparaciones y explicaciones tomadas de la luz y de los colores; y, sobre todo, en tantas afirmaciones referentes a la filosofía natural, que son verdaderos enigmas para quien desconoce su sistema del mundo. Palpará, además, a cada paso que el Angélico, lejos de seguir a ciegas al Maestro, como se le calumnia, le abandona muchas veces para seguir teorías posteriores al Estagirita. Y, en fin, se convencerá de que la ciencia natural de la Edad Media no es una sarta de cuentos infantiles, sino una masa de observaciones contrastada por el raciocinio, la cual, después de todo, no ha dejado de influir algo en la aparición de la ciencia moderna. Que la ciencia no es obra de un día.

Estas y otras ventajas, de orden científico y apologético, trae la lectura de este precioso opúsculo del conocido polígrafo P. Tonquedec, S. I.

D. Domínguez.

Chenu, M.-D., O. P.: *Introduction à l'étude de Saint Thomas. d'Aquin.* Montréal, París, J. Vrin, 1950. 25 × 16 cm. 302 pp.

Para conocer una obra genial y, sobre todo, a la persona que la escribió, es necesario adentrarse en el medio ambiente en que fué elaborada. Santo Tomás escribió su obra en un ambiente espiritual lleno del evangelismo de las Ordenes mendicantes y lleno de las preocupaciones intelectuales que traía consigo el descubrimiento de Aristóteles y su entrada en las aulas universitarias, vivir en una Orden religiosa dedicada a los estudios sagrados, en una Universidad que era centro de la intelectualidad cristiana, en tiempo de un gran florecimiento de las letras y en circunstancias en que el feudalismo iba cediendo el paso a monarquías amplias y fuertes... Estos factores explicarán el contenido de la obra, el comportamiento del autor de ella y ayudarán a la inteligencia de la obra y del autor de ella. La obra depende, ante todo, de la índole de la persona del autor. Pero la índole del autor está muy condicionada por circunstancias en que ha vivido: ni él ni su obra están aislados de las condiciones del mundo, de sus perspectivas, de sus técnicas, de su cultura. Esto no quiere decir que la verdad sea relativa a las contingencias de la historia; pero sí quiere decir que la elección de la materia que ha de tratar el autor, los aspectos bajo los cuales la considera y los métodos que usa para apoderarse del asunto y para darle expresión externa dependa de todas estas circunstancias.

Siendo la intención del autor introducir al lector en el estudio e inteligencia de la obra de Santo Tomás, tiene que recorrer los puntos mencionados, y de aquí se comprende la división del libro en dos grandes partes.

La primera parte es algo exterior a la obra de Santo Tomás y se refiere

a los temas siguientes: primero, medio ambiente social en que el Santo vivió, se educó y escribió; segundo, géneros literarios entonces en uso en las cátedras de la Universidad, cuales son: la *lectio cursiva,* la *lectio ordinaria* o *expositiva,* la *quaestio,* la *disputatio solemnis* y la *disputatio quodlibetalis;* tercero, la latinidad medieval, la latinidad peculiar de la escolástica y la latinidad peculiar de Santo Tomás; cuarto, métodos de documentación y empleo de las autoridades; quinto, procedimientos constructivos, cuales son exégesis dialéctica, análisis, síntesis, distinciones, discursos, atención al origen, evolución e historia de las doctrinas y observar los diferentes oficios de la razón y de la inteligencia.

La segunda parte ya toca lo intrínseco de la obra de Santo Tomás: examina cada una de las producciones del Santo en su estructura interna y hace ver lo que debe a las circunstancias extrínsecas de que ya se ha hablado en la primera parte.

Sin pretender agotar el contenido del libro, daremos algunos de los resultados a los que ha llegado el autor.

Un método curioso en el empleo de las autoridades es lo que se llama *pie* o *reverentialiter exponere.* A veces se objeta contra la doctrina del autor una autoridad, la cual no se puede rechazar de plano ni tampoco se puede evitar con una sutil distinción de los diversos sentidos de las palabras, y entonces responde que tal autoridad se ha de exponer piadosamente o reverentemente; con esto se permite a veces Santo Tomás transfigurar, o modificar, o desviar el sentido de la autoridad objetada, sin pretender por esto engañar o engañarse, sino simplemente usar un método entonces en boga (p. 122).

En la prueba de la existencia de Dios por los grados de perfección procede Santo Tomás más por cierta intuición y contemplación sabrosa de una verdad ya conocida, por otra parte, que no por argumentos rigurosos y demostrativos (153).

Las *pruebas racionales* de los misterios solamente en apariencia son argumentos demostrativos; en realidad, el mismo Santo Tomás las toma como meras congruencias de los misterios ya conocidos con hechos o verdades ya reconocidas; de esta manera prueba el número septenario de los sacramentos o de los dones del Espíritu Santo, la necesidad de la Encarnación del Verbo y la conveniencia de los hechos contingentes de la vida de Cristo. En este procedimiento Santo Tomás no se llama a engaño, antes sabe conscientemente el valor relativo de sus pruebas: *ratio non sufficienter probat radicem, sed radici iam positae ostendit congruere consequentes effectus* (1 q. 32, a. 1).

No sólo emplea esta manera de argumentos en apariencia demostrativos en las cosas de la fe, sino también en las verdades de orden natural. Así prueba la libertad porque el orden creciente de perfección de los seres postula también un orden creciente de inmanencia o espontaneidad en la acción, hasta llegar a un agente que haga su acción solamente por la espontaneidad del juicio, y ésa es la libertad. La unión substancial de cuerpo y alma la prueba porque el orden del universo postula que haya un anillo entre lo corporal sensitivo y lo meramente espiritual intelectivo, y ese intermedio es lo intelectual sensitivo. La distinción puramente específica de los ángeles la prueba porque en los seres de jerarquía superior el orden ha de ser *per se* y no *per accidens;* mas como el orden *per se* se da entre esencias diversas y no entre esen-

cias distintas en número, luego en los seres superiores o ángeles toda diferencia ha de ser específica o esencial y no numérica o individual. El entendimiento está ordenado a la visión beatífica porque en todo universo ordenado cada naturaleza no obtiene su perfección, sino por su junta con la naturaleza superior; por consiguiente, el entendimiento humano no podrá obtener su perfección sino por la junta inmediata con Dios visto intuitivamente (pp. 156, 157). Estos procedimientos de meras congruencias sirven solamente para saborear las verdades que se suponen ya adquiridas por otras vías, y es de lamentar que algunos hayan querido ver en tales congruencias principios imprescindibles de una metafísica.

Los *axiomas* que usa Santo Tomás no siempre son principios primeros de la razón, ni verdades demostradas, sino que son vistas hipotéticas tomadas por el Santo, por tener necesidad de ellas para poner en forma verdades adquiridas por otros métodos o doctrinas que no son capaces de prueba más sólida. Tales son los siguientes apotegmas: *Supremum infimi attingit infimum supremi. Primum in unoquoque genere est causa omnium illius generis. In quolibet genere id quod maxime dicitur est principium aliorum. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Ordo agentium respondet ordini finium.* El determinar el sentido de estos axiomas y la legitimidad de su empleo es cosa muy delicada, y si no hay mucha discreción se pueden fabricar a su sombra innumerables sofismas.

Las introducciones al estudio de Santo Tomás son ya innumerables, y el autor se reconoce deudor a lo que otros ya han hecho en esta parte. Sin embargo, piensa que su obra no será inútil, antes será de provecho para sus discípulos, que le han oído esta materia en explicaciones orales. En efecto, su libro es utilísimo por varias razones. La primera es que introduce al lector en el alma e intención de Santo Tomás, y hace notar, con mucho acierto, qué valor se ha de dar a ciertos procedimientos expositivos o demostrativos del Santo, lo que es circunstancial y lo que es valor eterno. La segunda razón es porque, al fin de cada capítulo, insinúa ciertos temas de trabajos científicos y señala la bibliografía con que se puede documentar el trabajo.

Creemos que el autor no ha perdido su tiempo; antes bien, ha hecho un libro notablemente útil para el fin que se propone.

J. Hellín.

Salvador Muñoz Iglesias: *Fray Luis de León, teólogo*. Personalidad teológica y actuación en los preludios de las controversias "de Auxiliis". Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1950, 284 pp.

He aquí un libro que con íntima satisfacción presentamos al lector. En primer lugar, porque viene a llenar "una laguna inexplicable y lamentable", que dejaba en la oscuridad una de las facetas más relevantes del inmortal agustino español: su personalidad teológica; y en segundo lugar, por la manera feliz como la ha llevado a cabo el autor, ilustre ya por diversos títulos en el campo de las ciencias eclesiásticas.

Se divide el contenido de este estudio en dos partes. En la primera bosqueja el autor a grandes líneas el perfil doctrinal teológico de Fr. Luis: primero su formación como estudiante y como profesor; en segundo lugar su producción teológica, con una síntesis completa de las opiniones de Fr. Luis en las materias discutidas de Teología, excepción hecha de su doctrina sobre la predestinación y la gracia, que forma toda la segunda parte del libro. Fruto muy importante de esta primera parte es la cata-

logación completa y exhaustiva de las lecturas escolares de Fr. Luis; la discriminación de sus obras auténticas, fundada sobre nuevos y más eficaces argumentos; la fijación de la cronología de las mismas; la descripción de cinco lecturas inéditas encontradas por el autor y de otras varias no encontradas aún. La segunda parte del libro se dedica a la doctrina de Fr. Luis sobre la predestinación y la gracia. En un primer capítulo se exponen sumariamente, a base de documentos, los hechos que dieron ocasión al proceso inquisitorial que el año 1582 se instruyó contra Fr. Luis, precisamente a propósito de sus opiniones acerca de la predestinación. Es de sumo interés este capítulo, pues, aparte de ambientarnos para conocer mejor el pensamiento de Fr Luis, nos descubre la mentalidad predominante de los teólogos salmantinos en los años que precedieron inmediatamente al planteamiento de la famosa controversia *de Auxiliis*. La doctrina que Fr. Luis parece defender en esta materia la resume así nuestro autor: *a*) Equidista de los dos grandes futuros sistemas de Báñez y Molina. *b*) Comprende ya los puntos principales de lo que después se ha llamado sistema agustiniano. *c*) Por lo tanto, siendo Fr. Luis anterior a Báñez y Molina no se puede afirmar en modo alguno que el sistema agustiniano sea el fruto de una amalgama tardía de molinismo y bañecianismo; sus raíces son anteriores a estos dos últimos sistemas.

Al final del libro se añade un apéndice que recoge una serie de documentos relativos al segundo proceso de Fr. Luis.

La sobriedad y claridad de estilo y de pensamiento—tan dignas de encomio en una obra científica—, además de hacer la lectura fácil e interesante, ponen de manifiesto al investigador de buena ley que domina su campo y sabe reducir a síntesis científica, sencilla y profunda, el material investigado. Felicitamos, pues, al doctor Muñoz Iglesias por su obra.

B. PÉREZ ARGOS, S. I.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

ANDREA, M. DE: *Il razionalismo di P. Pomponazzi*. Sapienza, 3 (1950), 46-68.

El casi unánime sentir de los historiadores de la Filosofía sostiene que fué Pedro Pomponazzi uno de los primeros y principales defensores de la llamada "emancipación" de la razón del "yugo" de la fe, y, en consecuencia, uno de los precursores de la moderna "libertad" de investigación científica.

Contra esta opinión se demuestra que el filósofo de Mantua nunca negó a la fe sobrenatural su valor de fuente de verdad y de certeza, sino que tan sólo propuso la necesidad en que se halla el filósofo, que investiga por medio de la razón, de ceñir su proceso investigador "dentro de los límites puramente racionales", permaneciendo intacto el valor de toda proposición dogmática fundada en la fe.

Este aserto se prueba con la exposición y soluciones que Pomponazzi presentó de los principales problemas a que consagró sus más notables escritos: la inmortalidad del alma, el milagro, la concordia entre la libertad humana y la Providencia divina.

De donde se concluye que a Pomponazzi se le podrá llamar "racionalista", pero no en el sentido exclusivista que hoy se suele dar a este nombre. *A. Fabrat.*

WOLZ, HENRY G.: *The universal doubt in the light of Descartes's conception of truth*. TheMoSchool, XXVIII (1959), 253-279 .

A pesar de su teoría de las ideas claras, nada más difícil que convenir totalmente en algún aspecto del pensamiento cartesiano, sobre todo acerca de la duda. Con breves citas propone el autor el carácter general de esa duda; aunque no de tendencia escéptica es, sin embargo, seria, necesaria al comienzo de toda filosofía, efectiva, deliberadora de prejuicios y sentencias admitidas sin ponderación y, por último, artificial, buscada.

Con los diversos intérpretes podríamos preguntarnos: ¿es una duda de tipo intelectual o voluntario?; ¿sincera, efectiva o artificial metodológica? La respuesta del

autor parece distinta de las tres tradicionales propuestas por Olgiati en su libro reciente sobre Descartes.

Según L. Liard, V. Brochard, etc., es meramente metodológica, acto de voluntad: a éstos se adhiere Olgiati. Mercier y Hamelin defienden que es una duda real y universal; y, por último, Gilson propone una doble duda, metódica o real, según la materia. Todos estos intérpretes dan soluciones contrarias, apoyándose casi en los mismos textos. No intenta el autor una nueva interpretación, más o menos inútil, sino ir al principio fundamental, al concepto de verdad, naturaleza de las ideas y a la función de la voluntad en el acto del conocimiento. Y, según este fin, después de exponer las sentencias de los demás autores citados, mereciéndole especial atención Mercier, deduce la siguiente conclusión: puede decirse que cuando Descartes desea, pretende y finge dudar, lo hace por razones bien conocidas y ponderadas; y duda cno tal abandono y arbitrariedad porque la naturaleza de la voluntad y su concepción de la verdad le permiten dudar, en cuanto que su voluntad y verdad están supeditadas a la voluntad de Dios. *L. Salcedo.*

CEÑAL, RAMÓN: *Cogito cartesiano y ontología fundamental.* RevFil, 9 (1950), 5-23.

Para Descartes, la más urgente tarea de su misión filosófica es fundar sólidamente la metafísica. Con este fin, como primer cometido, trata de construir una doctrina de los principios del conocimiento. Punto de partida de esta propedéutica gnoseológica es el *cogito*. Pero el *cogito* cartesiano es inmediatamente posición indubitable de la realidad física del propio ser pensante; es testimonio únicamente de la posesión inexpugnable de su ser concreto real, sin decir nada de las garantías y derechos que legitiman esa posesión. Para la verdadera trascendencia ontológica del pensar, para su necesaria radicación en el ser, el *cogito* cartesiano es enteramente opaco. La ontología fundamental, que el autor propugna, nada tiene que ver con esa actitud crítica cartesiana. No se propone adquirir una primera certeza sobre esta o aquella realidad para sobre ella fundar la ciencia universal del ser en cuanto tal y en general. Su propósito es radicalmente distinto: trata de descubrir cómo y dónde más originariamente el ser, por virtud de la verdad que le es propia se descubre al hombre, y viceversa, cómo y dónde el ser del hombre, por virtud de su esencia, dice inmediata relación con la verdad del ser; con más breve fórmula: la ontología fundamental trata de decidir cómo y dónde se da al hombre más seguro y directo acceso al ser. Este momento original de la abertura al ser se le da al intelecto finito en el *cogito*, no como puro testimonio de una realidad psíquica, a la manera de Descartes, sino como expresión judicativa de la experiencia metafísica más original que aflora en el *sum*, es decir, como expresión a la vez de la concreta realidad del ser pensante y de la reflexión ontológica de este mismo pensar sobre su propia capacidad para poseer intencionalmente el ser en general. *R. C.*

LENOBLE, R.: *La psychologie Cartésienne.* RevIntPhil, 4 (1950), 160-189.

Descartes no escribió un tratado de Psicología, aunque tiene muchos elementos dispersos en su correspondencia y en sus obras. Para coordinarlos, cosa nada fácil dada su aparente oposición, vamos a investigar lo que pensó sobre el hombre por el estudio de Descartes como hombre. Se aplica, pues, el método ya usado recientemente, entre otros, por M. Schuhl en su obra *La fabulation platonicienne*, 1947.

Ante todo, recorriendo los escritos cartesianos se traza una síntesis de su sistema en lo que respecta a las relaciones entre el alma y el cuerpo de tipo mecanicista, y se señalan sus aciertos y errores sobre la sensación y movimiento corporal, las pasiones del alma, la memoria, la asociación de ideas y, en general, sobre los fenómenos propiamente intelectuales (en cuanto no sean ni voluntarios ni simples sensaciones), origen, funciones y lucha de las pasiones.

Este sistema psicológico ha dado lugar a opuestas interpretaciones en sentido del innatismo o del empirismo, del ocasionalismo, del dualismo o del monismo, sea espiritualista, sea materialista. Para dar la verdadera idea sobre el papel que Descartes asigna al alma es preciso examinar el valor que atribuye por su experiencia personal a los vocablos que usa de substancia, voluntad, alma, idea, etc.

Este examen nos pone de manifiesto lo que admitía sobre el alma y el cuerpo como únicos componentes del hombre, con exclusión de toda alma vegetativa o sensitiva, cuya admisión—según él—ha impedido a otros filósofos la recta explicación

de las pasiones y otras cosas del alma, y sobre la delimitación de éstos, atribuyendo al alma cuanto venga determinado voluntariamente y al cuerpo lo demás. El alma es voluntad, el cuerpo extensión.

La primera parte del *Discurso sobre el método* nos muestra la unión o correspondencia que hay en Descartes entre su sistema y el hombre, su pensamiento y su acción. Toda su psicología proviene de su alma "cierta", de su existencia, porque se afirma "con actos de su voluntad". Otros temas dependen también de la misma experiencia, por ejemplo: el de la libertad, el de la fuerza o debilidad del alma, según se atreva o no a querer, el de la posibilidad de "hacernos a nosotros mismos" por el dominio propio. En Descartes aparece una perfecta correspondencia entre el análisis que nos hace de los afectos y el equilibrio afectivo que reinaba en su alma.

Para interpretar bien el sistema psicológico de Descartes, conviene tener en cuenta la psicología propia de la nobleza provinciana a que pertenecía y tendremos los mismos resultados: dos sustancias: el alma-voluntad, el cuerpo-extensión; la naturaleza sujeta a leyes mecánicas, aunque esté en mí, y yo que domino la naturaleza.

Por último su moral, o más bien medicina, tanto individual como colectiva, es una como prolongación de la identidad que se da entre su física y su psicología.

Con lo anterior se ve cómo Descartes acepta y vive la experiencia del dualismo del hombre: el alma, que es voluntad, y una naturaleza mecanizada por sus leyes, y cómo por la psicología de Descartes llegamos a conocer la psicología cartesiana.

A. Fabrat.

LEWIS, G.: *L'ame et la durée, d'après une controverse cartésienne.* RevIntPhil, 4 (1950), 190-209.

¿Es cierto que, según Descartes, el alma no está sujeta al devenir temporal y que carece, por tanto, de duración interna? La controversia del benedictino Dom Roberto Desgabets—cartesiano original y poco conocido del XVII—con Malebranche, Retz y otros cartesianos se ocupó de los textos (fragmentarios) de Descartes relativos a este punto. La controversia no logró tal vez iluminar todos los puntos esenciales, pero puede servirnos hoy para aclarar definitivamente el pensamiento cartesiano a este respecto. Desgabets sostenía la posición extremista a que llegan las tesis contemporáneas, basadas principalmente en el estudio de la física cartesiana: la negación más radical de toda relación esencial entre el alma y duración. Desgabets afirmaba que el alma no está sujeta al devenir temporal más que por su unión con el cuerpo. Pues bien, un análisis más matizado y que sepa tener en cuenta otras tesis cartesianas, en particular la continuidad requerida por el pensamiento sucesivo y la función de la memoria espiritual, lleva a la conclusión de que no es posible negar, según Descartes, todo papel positivo a la duración en la vida del espíritu. El desarrollo continuo del espíritu en la duración, a través de los hechos de conciencia, hace intervenir, de maneras diversas, disposiciones inconscientes, vestigios del pasado o inclinaciones que influyen sobre las decisiones del futuro; pero la libertad hace, además, posible una renovación imprevisible, mediante el juego de la atención ligada siempre a un acto de conciencia presente. Aun los dones del carácter o de la inteligencia, aparentemente naturales, como la generosidad o la sagacidad, pueden ser adquiridos. Así, la sustancia pensante, sujeta por la contingencia de su existencia a la duración se enriquece sin cesar de modalidades nuevas. El error de los intérpretes que han negado este desarrollo sucesivo del alma humana está, sin duda, en haber interpretado su independencia respecto del cuerpo en función de las nociones tradicionales sobre los espíritus puros. Pero en este análisis Descartes parece exento de todo angelismo. La intuición queda restringida por los límites del entendimiento y debe deslizarse a lo largo de los eslabones del raciocinio. Así, pues, la memoria es inseparable del ejercicio del pensamiento. Naturalmente, Descartes ha reconocido que el cuerpo interviene como instrumento y esto está bien subrayado por Desgabets. Pero Desgabets ha descuidado un rasgo importante del pensamiento cartesiano, que tampoco sus contrincantes acertaron a destacar bien: que la relación del alma con una duración continua y sucesiva no es el resultado accidental de su unión al movimiento corporal. El complicado juego de las disposiciones espirituales, que ninguna comparación sacada de las cosas materiales puede explicar (Cfr. A. T, IV, 114; XIII, 415), permite el progreso del alma, idéntica y siempre cambiante, gracias a la apropiación de mo-

dalidades sucesivas por la potencia íntima de su libertad... Nos parece que el análisis del autor está bien fundado y que sus conclusiones deben ser aceptadas.

J. Echarri.

WARE, CH. S.: *The influence of Descartes on John Locke. A bibliographical Study.* RevIntPhil, 4 (1950), 210-230.

Un análisis detallado y documentado de los libros de notas, de los diarios, de las listas de libros comprados, prestados y recibidos y, en fin, de la correspondencia de Locke, realizado sobre originales en buena parte inéditos, demuestra palmariamente que Locke conoció y leyó con avidez las obras tanto de Descartes como de los cartesianos, y que estuvo al tanto de las controversias sobre Descartes, sus fuentes, la manera de estudiarlo, etc. Esto supuesto, sería difícil que hubiese dejado de sufrir su influencia por aceptación o por reacción. Efectivamente, un análisis ulterior de la doctrina de Locke, con relación a la de Descartes, hace ver lo siguiente. El tono de su doctrina es opuesto al racionalismo puro de Descartes, y no acentúa el método *a priori* de razonar, aunque, sin embargo, no deja de haber ciertos rasgos de racionalismo en su mismo empirismo, es decir, el que la certeza absoluta dependa en último término de la inteligencia intuitiva, y ésta, a su vez, de los datos de la experiencia, en la que se despierta y sobre la que ejercita, no son dos cosas contradictorias, sino mutuamente complementarias. Locke desconfía de las ideas innatas, de la prueba ontológica de la existencia de Dios, de su teoría del cuerpo y del espíritu. Insiste en que es la experiencia quien suministra los materiales para el conocimiento. Pero al mismo tiempo debe a Descartes su liberación de la tradición escolástica, su insistencia en que la verdad es más importante que la autoridad, la importancia atribuída al método matemático de razonar en filosofía, algunos elementos de su teoría del conocimiento (por ejemplo, la insistencia en el intuitus y la deducción), posiblemente también alguna parte de su teoría de los universales. En conclusión, puede decirse que la actividad de Locke hacia Descartes estaba matizada por la lectura de Gassendi, Bernier y los Port-Royalistas; que cuando Locke coincide con Descartes no hay que ver en ello una prueba de influencia directa, ni, cuando difiere, una oposición consciente. Sin embargo, siempre queda en pie que Descartes y su manera de pensar representaron para Locke el punto de partida para inquirir eficazmente en la naturaleza del entendimiento. La medida de esta deuda está indicada por el gran número de referencias al contacto con Descartes, antes mencionado. Cuando coincide y cuando se aparta, siempre sigue el espíritu de la filosofía de Descartes.

J. Echarri.

BRUNNER, A.: *Das Allgemeine bei Hegel.* Scholastik, 25 (1950), 1-20.

No se contradice Hegel al hacer, por una parte, tanto hincapié en lo "general" y, por otra, criticar el pensar "abstracto", impulsando siempre hacia lo concreto. "General" y "concreto" tienen en él un sentido diverso del ordinario, si bien tampoco enteramente ajeno al mismo. Hegel subraya en lo "general" la nota de identidad consigo mismo a través de los cambios. Por eso se comprende que pueda llamar "general" al "esto", al "aquí", al "ahora", al "yo", al "objeto". Sin embargo, no es permanente o idéntico como una pura abstracción mental, ni como un bloque granítico. Lo "general" es un elemento real del proceso. Su igualdad consigo mismo no es inmediata ni rígida, sino que se realiza en un permanente dejar y volver a tomar sus determinaciones. Las determinaciones, por consiguiente, vienen asumidas en lo "general" cuando no se manifiestan en él exteriormente. Hegel no cesa de inculcar y repetir esa unidad de lo interior y de lo exterior, de lo general y de lo singular. Lo "general", dice, es el alma de lo concreto. Así, pues, a su vez lo concreto se compone, según Hegel, de "generalidad" y de "determinación", pero no de una manera estática y como de materia y forma, sino dinámica y como de "con-crecimiento". Por eso llama Hegel a lo "general" una fuerza, la fuerza metafísica, que todo lo pone en movimiento. Los dos momentos (singularidad y generalidad) están en el objeto mismo y no son introducidos en él por el entendimiento. Lo abstracto, en cambio, no capta esta mutua dependencia interna y se obtiene por un mero dejar o prescindir de las determinaciones. Naturalmente, todo esto se traslada, según la tesis fundamental de Hegel, del pensar a la realidad, que posee una estructura idéntica a la del pensar. La naturaleza, la vida, el yo y la persona humana, el espíritu absoluto o Dios van

realizando cada vez con más perfección esa fusión de lo "general" y lo "determinado". De todo este análisis (llevado a cabo con gran finura y abundancia de textos) resulta que lo "general" de Hegel corresponde menos a los conceptos universales que a aquellos otros conceptos llamados—por el autor en otro trabajo—conceptos colectivos. Ellos expresan movimientos espirituales únicos que surgen y son llevados de fuerzas, que se excitan en muchos o en todos los hombres de una cultura, de un pueblo o de una época, pero en cada uno de manera única. En este sentido son generales. Esta generalidad se ha confundido de siempre con la que Hegel llama abstracta y da pie a los universales. Tal confusión se ha podido producir porque entre ambas clases de conceptos se verifica una transición continua, con los conceptos biológicos en el centro. Puesto que Hegel partió del espíritu objetivado, i. e., de la historia, se comprende que para él ocupasen el primer plano los conceptos colectivos. Luego extendió su estructura a todos los demás conceptos y, consiguientemente—según su tesis—, al ser mismo en general. En cambio, se debía haber partido de las cosas, plantas y animales para llegar a los auténticos conceptos generales, cuya objetivación se encuentra en las formas aristotélicas. El pensar antitético tiene, cierto, mucha importancia, pero no está condicionado por el espíritu, sino por el cuerpo.

J. Echarri.

FABRO, C.: *Crítica de Kierkegaard al ochocientos.* Sapientia, 5 (1950), 9-18.

El ochocientos es responsable del proceder cuyas terribles derivaciones vivimos: proceso radicalmente ideológico-moral más que técnico, que se resume en el triunfo y disgregación "ad intra" del idealismo. En la vasta obra de Kierkegaard late una diagnosis profunda del XVIII. El existencialismo se vende como continuador del huraño Sócrates del Norte. Pero el ala izquierda existencialista emplea, sí, principios —reclamos, mejor—de Kierkegaard enredados curiosa y contradictoriamente con métodos idealistas, relativistas, fenomenistas... Tal vez el existencialismo de signo cristinao sea subjetivo en su esencia y vacilante en su método para alinearse junto a Kierkegaard. La crisis actual, iniciada en el XVIII, se sintetiza en la lucha ateísmo-cristianismo. Kierkegaard señaló esta lucha. Sin conocer a Marx le presintió, le atacó y, sobre todo, le superó. Al revés de Marx, Kierkegaard rompe el cerco del hegelianismo. Lo esencial de Kierkegaard gira alrededor de su "hombre común" u "hombre esencial", síntesis real somato-psíquica que culmina en la síntesis superior: el espíritu. Este hombre esencial—afirmación de individualidad realista frente al gregarismo lógico de Hegel y el gregarismo materialista de Marx—, el cristianismo de la fe en Cristo y la *imitación* de Cristo como modelo eficaz, dinámico. Dimensión imitativo-dinámica que es una nueva superación en Kierkegaard, esta vez de sentido netamente católico, frente al protestantismo. Kierkegaard se inspiró aquí en los Padres de la Iglesia y ascetas católicos. Era, con esto, natural que la crítica de Kierkegaard del XVIII se dirigiese contra una teodicea y una teología—y una Iglesia—mundanizadas, "organizadas", las que él conoció en su ambiente protestante, nebuloso y frío. Su posición es netamente cristiana en cuanto reivindica al Absoluto Personal operante sobre el mundo, y en cuanto exige al hombre—a cada hombre—la aceptación teórica y práctica de ese Absoluto. El ateísmo y el panteísmo no han perdonado nunca al auténtico Kierkegaard.

J. Echarri.

MAGALHAES, ANTONIO DE: *O pensamento de Leonardo de Coimbra.* RevPortFil, 6 (1950), 3-56 pp.

Presentación de un inédito del pensador portugués Leonardo de Coimbra, prematuramente fallecido. Sigue el inédito (pp. 11-56), cuyo título es *O Homem às mãos com o Destino.* Se trata de un inédito incompleto, pero claro en su contenido. Parece la descripción reflexiva y filosófica del proceso íntimo de la conversión a la fe de L. de Coimbra. Leonardo de Coimbra propone el problema del fin del hombre bajo la disyuntiva de dos soluciones extremas: la materialista y la espiritualista. En la primera, la vida es aniquilada por la fuerza de un destino irreparable; en la segunda, la vida es consumada en la superación de la gracia. El pensador portugués demuestra cómo la historia implica la intersección de estas dos perspectivas. El hombre, solicitado por ambas, camina en una tensión violenta y trágica. Esta tragedia implica las complicaciones oscuras del orden sobrenatural; mas todo hay que resolverlo en un sentido ontológico perfecto, a la luz de la revelación cristiana. La inteligencia de la

experiencia humana pide una explicación que sólo la fe puede dar plenamente. La experiencia humana es trágica, y esa tragedia se concreta en la tremenda problemática del momento histórico que vivimos. Pero toda la tragedia humana se explica en lo Eterno y se resuelve en la Cruz. Si al afirmar esto nuestra inteligencia se perturba, quiere decirse que hemos construido un concepto de cruz demasiado humano. Es interesante este inédito de L. de Coimbra, y es de esperar que se nos presente en un estudio más acabado, como parece prometer el autor. *J. M. Alejandro.*

BERGER, GASTÓN: *La philosophie de l'esprit de León Brunschwicg.* GiordiMet, 4 (1949), 20-27.

La denominación de la filosofía de B. como positivismo (positivismo crítico la llama Parodi), no es acertada. Su fórmula más exacta es "filosofía del espíritu". El autor describe los rasgos característicos de este espíritu brunschwicgiano, que es: 1) Libertad creadora, no una razón con cuadros establecidos "a priori" (Kant); más que "ordo ordinatus", sería un "ordo ordinans", o subrayando su dinamicidad, "progressus ordinans"; más cerca en esto B. de Bergson que del idealismo francés (Lachelier, Hamelin). 2) No libertad caprichosa, sino sumisa, limitada por la materia que debe el espíritu penetrar de inteligibilidad; espíritu y naturaleza entendidos siempre no como dos sustancias aislables, sino como dos aspectos complementarios, dos formas, interioridad y exterioridad; 3) Y es, además, el espíritu abnegación, visión desinteresada, que olvida toda utilidad individual para pensar sólo y obrar "sub specie aeterni". 4) Y sobre todo ello, el espíritu es "valor", un aspirar a la perfección en la dirección más íntima de un vivir interior; B. ha pasado más allá de la existencia y el poder del espíritu para servir al valor. Ha estimado, ante todo, el valor de la verdad como valor fundamental. Si no ha llegado hasta el valor religioso, puede bien decirse que éste ha lucido para él como un límite ideal de unidad al cual el espíritu tiende constantemente, sin prometerse reposo hasta alcanzarlo. Sería éste el coronamiento espiritualista que falta a la filosofía del espíritu. *L. Martínez.*

CHAIX-RUY, JULES: *Il messaggio di Maurice Blondel.* Humanitas, V (1950), 247-252.

Chaix-Ruy escribe sobre Blondel con la nostalgia con que se habla de un amigo recientemente desaparecido; pero por esto mismo más cercano a nuestras reflexiones. En él encuentra, no obstante, el defecto que, siendo su pensamiento más bien agustiniano, ha de expresarse en términos de Santo Tomás, "menos rico en perfiles"; esto se debe al intento de Blondel de trazar la soñada y no escrita obra de Pascal como prolegómenos a una apologética total. La dialéctica de Blondel es un camino, sí; pero es menos la búsqueda ansiosa hacia lo desconocido que la mano amiga que nos lleva allá donde ha estado siempre: "Así encontramos readaptadas a las necesidades del presente las pruebas clásicas de la existencia de Dios, pruebas impersonales, casi áridas, únicamente capaces de convencernos que la experiencia íntima con que tal vez un día seremos gratificados, no es una ilusión sujetiva. Creo que ha llegado la hora de disipar las nieblas del idealismo e intentar fundar un realismo integral." Entre la posición escéptica de Heidegger y de Jaspers) y la dogmática (del marxismo), ambos igualmente rechazables, hay en medio la decisión personal e intransferible, que escogerá "por el Valor o por la Voluntad de poder". A otros Chaix-Ruy ofrece demostraciones de fría objetividad: "Lo que, en cambio, constituye el valor de la filosofía blondeliana es lo mismo que la hace incomunicable: su constante adhesión a la vida del que la ha pensado, de la que acompaña, como música armoniosa, la ascensión hacia la luz."

Aunque estamos muy lejos, ciertamente, en nuestra filosofía de este vago empirismo positivista y sentimental, que trasciende a vitalismo anticonceptualista, en este artículo de Chaix-Ruy apreciamos, no obstante, todo lo que vale su esfuerzo por subir, como él dice, "hacia la luz". *J. R.*

GAGNEBIN, S.: *En marge d'une carrière de géologue.* Dialectica, 4 (1950), 85-120.

Elías Gagnebin murió el 16 de julio de 1949. Fué profesionalmente un geólogo. Pero al mismo tiempo cultivó el arte y la filosofía. Su hermano es quien nos traza aquí una reseña de esa actividad extraprofesional. Primero, una semblanza de su carácter: sensible, abierto a la amistad y a la verdad. Luego, una revista de sus trabajos literarios y artísticos. Finalmente, se analizan sus escritos y sus ideas filosóficas.

E. Gagnebin no poseía el don de la expresión artística, pero sí el de la expresión filosófica. Estuvo hondamente preocupado por el problema religioso y moral. Muchos de sus amigos se convirtieron al catolicismo. Jamás encontraron en él un obstáculo, sino más bien un impulso, pero él mismo no llegó a la conversión. Mantuvo contacto con los poetas católicos franceses (Jammes, Le Cardonnel, P. Fort, Peguy, Claudel) y con Maritain, quien le introdujo a la filosofía tomista y le llevó al estudio directo de las dos *Summas* y del *De Ente et Essentia*. Admira la construcción tomista. Su metafísica le parece superior a todas las demás, primero porque es francamente una metafísica, luego por ser de una incomparable precisión y cohesión. Pero duda de su certeza—no de su verdad, que podría subsistir—por creerla fundada en una petición de principio, es decir, en la veracidad ingenua y exacta de los sentidos. El problema filosófico más estudiado por Gagnebin fué el de la finalidad en la naturaleza. Se inspira en las nociones aristotélicas a este propósito para llegar a una superación dialéctica del dualismo entre la tendencia mecanicista y finalista. Ni una ni otra pueden pretender, con verdad, ser *explicaciones* exhaustivas. Como hipótesis de trabajo son conciliables, pues aunque la hipótesis definitiva ideal se debe confundir con la explicación exacta, no hay ciencia que haya llegado a ese ideal. El razonamiento finalista no es inútil si se lo mantiene en sus límites. Es un razonamiento analógico, de alcance limitado. El fin que se invoca debe existir como *noción determinada* antes de la acción. Una causa final no puede reemplazar de ninguna manera una causa eficiente. Sólo puede determinarla. Todo razonamiento finalista reposa sobre un juicio de valor, que no es ni verificable ni experimentable, y por eso se comprende la desconfianza de los científicos ante él. Pero los errores a que conduce casi fatalmente provienen de un empleo vicioso, por olvidar su naturaleza lógica y confundir la acción de las causas finales indeterminadas con la de las causas eficientes desconocidas. E. Gagnebin descubre el finalismo tanto en la adaptación de Lamarck como en la supervivencia del *más apto* de Darwin. No aprueba la hipótesis telefinalista de Lecomte du Nouy por las mismas razones por las que rechaza la interpretación ordinaria del finalismo, pero recoge de él la afinidad sorprendente entre la evolución humana y la de los seres vivos para fundar sobre ella una moral. *J. Echarri.*

HARTSHORNE, CH.: *Le principe de relativité philosophique chez Whitehead.* RevMetMor, 55 (1950), 16-29.

No hay que imaginarse que el principio de relatividad que se encuentra en Whitehead es el vulgar relativismo criteriológico. El principio de relatividad de Whitehead es formulado así: "La posibilidad de hacerse un elemento en una concreción (o unión real) de muchas entidades, en *una* entidad concreta, es el único rasgo metafísico que pertenece a toda entidad, real o no...; y todo objeto en su universo está comprendido en cada concreción... Pertenece a la naturaleza de un 'ser' que todo hacerse posible puede utilizar. Este es el principio de relatividad."

Esto significa: 1.° Que el ser sólo se define en relación con su devenir. Todo ser desempeña por definición un papel en un devenir cualquiera; en otras palabras: la cosa que existe en un momento dado es inseparable de su manera de hacerse. Por ejemplo, el presente o futuro contiene, en su hacerse, al pasado como pasado. 2.° La distinción tajante entre cosas reales o concretas y cosas posibles o abstractas sólo se hace respecto de lo pasado, pues respecto de lo futuro, todo objeto es una posibilidad. 3.° Todo hacerse está 'precontenido' necesariamente, aunque las partes discretas del hacerse, los acontecimientos particulares sean siempre libres (ya que previamente son sólo posibilidades).

Decir relatividad es decir relación: por esto la doctrina de Whitehead puede ser considerada como una doctrina de las relaciones, de las referencias. ¿Y qué son los sujetos de estas relaciones? Rechaza resueltamente la doctrina tradicional, según la cual los sujetos de relaciones son 'substancias', porque cree que esta doctrina conduce a contradicciones, como sería decir de una cosa que en un momento t es A y en el momento t' es A': ¿Qué sería el *tiempo* en esta concepción? Si fuera sustancia, todas las sustancias serían algo en una sola sustancia; y si no lo fuera un mismo predicado presente y futuro (A y B) sería atribuido al sujeto; por tanto, nada puede acaecer al sujeto: no habría cambio. De todo esto concluye que los sujetos concretos de las relaciones son los acontecimientos, no las sustancias, en sentido tradicional.

Intentando luego superar el realismo e idealismo a base de la relación sujeto-ob-

jeto, declara su teísmo, aunque considerando en Dios un carácter absoluto y otro carácter temporal o relativo, su personalidad, pero en sentido que Dios es el devenir mismo (afirmación no poco inspirada en Bergson).

Los grandes méritos de Whitehead en lógica matemática influyen tanto en él, que esta extremada simplificación le hace hallar contradicciones donde no las hay, le hace simplificar demasiado nociones sumamente complejas y le impide manejar conceptos de atribución esencialmente analógica. A pesar de todo este contenido, en el que sustancialmente disentimos de él, apreciamos también todo lo que de interesante contiene, especialmente como reacción contra el psicologismo e idealismo. *J. R. G.*

DERISI, O. N.: *El existencialismo de Gabriel Marcel*. Sapientia, 5 (1950), 41-42.

Resumiendo el librito fundamental de M. (*Position et approches*... Lovaina, 1949), se puede exponer así brevemente su existencialismo. La inteligencia no capta el ser. El ser no es el sujeto: la inteligencia objetiviza el sujeto, no pasa del problema, no llega al misterio. Para abrazar el ser hay que lanzarse por una vía no intelectual, preparada por el recogimiento y dirigida a través de la "fidelidad", la "esperanza", y el "amor", la "presencia"..., hacia el ser óntico y esencialmente abierto al trascendente, Dios. Este acceso a la Trascendencia divina es, además, resultado de una aceptación moral previa. Negarse a ella—o buscar al Ser por la inteligencia—lleva indefectiblemente a la desesperación. *Crítica*: Marcel—brotado del idealismo—desconoce y deforma la auténtica inteligencia, base de una identificación *intencional* abstractiva, [¿por qué predominantemente abstractiva de lo individual?], no destructiva. Es inútil buscar al ser por caminos irracionales, aunque bellos. M. tiene el peligro de confundir los dos órdenes sobrenatural y natural. Sin embargo, su posición—con tal de encarrilarla hacia lo sanamente objetivo—aportaría valiosos hallazgos analíticos, nacidos de la vitalidad irresistible de una experiencia total. *J. Echarri.*

CID, G., FRANCISCO J., S. J.: *Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia*. CyF, 6 (1950), 87-100.

A base de la obra de Jaspers *Philosophie* (1932) y de varios estudios recientes y de solvencia sobre la doctrina del mismo, expone el autor con precisión y claridad cuál es el punto de partida del filosofar existencialista jasperiano, analiza la noción fundamental de "existencia", describiendo detalladamente el triple carácter que J. le atribuye de "libertad", "comunicación" con otras existencias e "historicidad" o relación con el mundo y con su marcha en el tiempo, y, finalmente, apunta el significado, tan indeterminado, de lo que J. llama "trascendencia". En la breve crítica subsiguiente señala, entre otros errores, el fundamental del arracionalismo, el de negar al conocimiento humano la capacidad de pasar a lo universal, la contradicción con esto al establecer la teoría ontológica de la existencia antes expuesta por el autor, lo contradictorio, asimismo, de su noción de libertad y lo nefasto de ésta en una ética que niega todo principio universal y de valor objetivo. Las citas textuales de J. están generalmente en francés. *J. Muñoz.*

LLAMBÍAS DE ACEVEDO, DR. JUAN: *En torno al último Heidegger*. CyF, 6 (1950), 7-30.

Heidegger se queja en sus últimos escritos de que su obra fundamental *Sein und Zeit* ha sido interpretada erróneamente, y contra ese error trata de presentar, en sus últimos escritos, la interpretación exacta. El autor, al contrario, sostiene que el defecto de la citada obra está en la ambigüedad del pensamiento expresado en ella, y de esto halla en las recientes explicaciones de Heidegger una nueva confirmación. Antes de razonar su conclusión expone sintéticamente la interpretación corriente que se ha dado al *Sein und Zeit*. A continuación, y a base de un análisis muy cuidadoso y serio de todos los escritos de H., examina los tres puntos en que, según las últimas manifestaciones de éste, está la verdadera interpretación de su pensamiento expuesto hace años: actitud de construir no una metafísica, sino una "metafísica" cuyo objeto sería no el ente ni el ser del ente, sino la Verdad del Ser del ente; relaciones entre el hombre y el Ser; naturaleza del Ser. El autor hace ver que los problemas tratados en la citada obra y su solución son presentados por H. como metafísica; que en aquélla el Ser aparece totalmente comensurado por el hombre, todo lo opuesto de lo que sucede en la reciente interpretación; en fin, al mismo Ser se le dan

ahora atributos que antes se adscribían a la Nada; parece a veces identificársele con el Absoluto o con Dios, otras se le hace diferir totalmente de ambos y aun se le declara actualmente incognoscible. *J. Muñoz.*

CEÑAL, RAMÓN: *El problema de la verdad en Heidegger.* Sapientia (1950), 19-40.

Largos años—en actividad filosófica y sucesos históricos—han transcurrido desde que Martín Heidegger publicó en 1927 la primera parte de su obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Desembocados de la última guerra, empezaron a llegar noticias más o menos oscuras de la evolución doctrinal del ya renombrado existencialista; y en posesión hoy de algunos de sus trabajos posteriores, se inician estudios de comparación y de crítica más completos sobre el pensamiento heideggeriano.

El P. Ceñal en su comunicación al I Congreso de Filosofía, celebrado en Mendoza (Argentina) en 1949, presentó su investigación sobre el problema de la verdad según la mente y a la luz de dos de los primitivos escritos de Heidegger: el ya citado antes y *Vom Wesen des Grundes* (*De la esencia de la razón fundante*), los cuales representan las ideas actuales de su autor. Este problema fué y sigue siendo fundamental en su obra filosófica y con él trata de abrir un camino al pensamiento, a fin de que pueda expresamente pensar el ser mismo en su verdad.

La *verdad lógica*—según Heidegger—no es adecuación, sino descubrimiento del existente en sí mismo, que se funda únicamente en ser-en-el-mundo propio de la *existencia* del hombre. Las cosas en sí carecen de cognoscibilidad, pero no por eso desaparece la verdad, ya que el hombre sólo como existencia *está en la verdad*, porque a su constitución existencial pertenece la revelación de su ser más profundo y peculiar. Aunque al mismo tiempo el *hombre está también esencialmente en la no-verdad*, o sea en la posibilidad del ocultamiento y disimulación de los entes intramundanos. La verdad como adecuación sería, por tanto, una degradación de la verdad como descubrimiento: así lo pretende demostrar su autor en una hábil aplicación del método fenomenológico, basado en el prejuicio gratuito de que la pretensión objetiva del conocimiento judicativo es un producto del vivir pragmático, no una original y esencial función del existir humano como ser dotado de entendimiento y razón.

¿Y qué decir de la *verdad ontológica*? Las cosas reciben su verdad del descubrimiento hecho por el existente; aunque no es puramente subjetiva, pues el hombre con este su descubrir se pone ante el mismo ser descubierto. Y esta es la única refutación válida del escepticismo; si bien no se pueda refutar al escéptico, como no se puede dar una prueba de la verdad. Del mismo modo no son aceptables ni el Yo idealista ni las verdades eternas.

En el segundo de los libros citados se replantea de modo más profundo el problema de la verdad: ahora el hombre es el inquisidor de la esencia de la razón suficiente. Principio supremo del ser es el principio de razón suficiente, el cual no nace, como pretendía Leibniz, de la naturaleza de la verdad, sino que toda concordancia con lo existente se funda en otra verdad anterior óntica, cuya revelación es alógica y más bien afectiva, con diversas tendencias e impulsos ante lo existente, y a esto ha debido preceder una comprensión, en su esencia y modalidad, de la estructura del mismo ser.

La *verdad ontológica* en sentido lato consiste en ese descubrimiento como verdad del ser, y en sentido estricto, o sea la verdad del ser del existente, consiste en el poder diferenciador de la verdad óntica y verdad ontológica (mejor, preontológica), el cual está enraizado en la misma esencia de la realidad humana, es decir, en la *trascendencia* del hombre existente, en el configurar un mundo por su esencia. Por último, el fundamento de toda posible verdad ontológica es la libertad entendida como propiedad de ser para sí mismo su propio fundamento.

Una crítica de los principales problemas heideggerianos, en lo tocante a la verdad y a la luz de la filosofía escolástica, nos ofrece estos resultados: La verdad de adecuación y de revelación son conciliables perfectamente con sólo distinguir en nuestro análisis del fenómeno de la verdad, entre ésta y la evidencia. No tiene la escolástica que poner bases más firmes a su metafísica: la más profunda de todas es su misma onticidad como afirmación pura de su propio existir, o sea una experiencia metafísica cidad como afirmación pura de su propio existir, o sea una experiencia metafísica. No hay, por tanto, que buscar otro camino fuera del cognoscitivo para descubrir el ser.

A. Fabrat.

PITA, ENRIQUE B., S. J.: *El existencialismo y el problema de Dios.* CyF, 6 (1950), 23-32.

El existencialismo, reacción filosófica de la angustia contra el optimismo y la paz filosófica del idealismo, se enfrenta con el problema de la "existencia humana auténtica" y sus trágicas antinomias. Ante ella van surgiendo diversas actitudes: la arracionalista-fideísta de Kierkegaard, la agnóstico-fatalista de Heidegger, la humanístico-atea de Sartre. Es acierto del existencialismo—señala el autor en su crítica—la reacción contra el idealismo, admitiendo la realidad de un "noumeno" objetivo, y contra el kantismo, al proponer este noumeno como objeto de examen filosófico: pero es grave yerro el privar a esa existencia de esencia. Con eso se imposibilita toda ontología y se cierra el paso para llegar a Dios. La misma posición de G. Marcel, el "ser-hombre" "llama" a Dios, o es intuicionismo inadmisible o no lleva a Dios ni racional ni intelectualmente. Tal es la conclusión de esta síntesis esquemática, diáfana, llena de madurez. *J. Muñoz.*

SÁIZ BARBERÁ, JUAN: *El perspectivismo, fundamento y origen de esta teoría orteguiana, su sentido idealista.* RevEspir, IX (1950), 74-87.

Desde 1933 expuso Ortega y Gasset en sus cursos universitarios la doctrina del perspectivismo, que en *El Espectador* (1916) ya aparece claramente formulada. Sáiz Barberá se pregunta: ¿Es verdaderamente orteguiana esta teoría? Ante todo estudia los precedentes de ella parciales en Leibniz; luego muestra su entronque con Husserl, que con una intuición quiere llevarnos a un mundo de ideas, de modo parecido a como Ortega concibe la vitalidad como mera relación, y la relación, según él, "no es una res, sino una idea". ¿Es, pues, realista o idealista el perspectivismo orteguiano? Así responde Sáiz Barberá: "Hemos analizado la clase de idealismo que tiene Ortega y Gasset en la posición indecisa que adopta, siguiendo a Husserl, entre la inmanencia y la trascendencia de su perspectivismo, que huye de la metafísica porque es absolutismo del intelecto, pero que quiere salir de la inmanencia idealista, porque apunta la vida. Mas al considerar ésta en su estado más profundo como un conjunto de relaciones inmanentes a la misma vida, termina por inmanentizar esa posición indecisa en la misma vida y viene a caer en el idealismo, como Husserl, sin poder mantener su posición inmediata entre el idealismo y el realismo, vino a caer en la misma inmanencia idealismo. Idealismo que no es el totalitario de los idealistas alemanes, sino el original y al que ha dado nombre con la posición de su fenomenología." Cita a continuación varios testigos autorizados para probar su interpretación de Ortega, y concluye: si a Husserl "le vimos, finalmente, abocar al idealismo, al pensador español, al adoptar el mismo gesto y postura, podemos considerarle situado en la corriente husserliniana que le dejó recluído en la cárcel idealista de la que había podido librarse". *J. R. G.*

GONZÁLEZ VICÉN, FELIPE: *El positivismo en la Filosofía del Derecho contemporáneo.* RevEstPol, 51 (1950), 31-77 y 52 (1950), 13-59.

Para el positivismo la ley del determinismo causal (entendido en un sentido puramente empírico-fenomenológico de conexión necesaria) es la condición de posibilidad del conocimiento. La Filosofía no es más que una teoría de las ciencias positivas: el saber científico es el paradigma de todo conocimiento posible. La Filosofía del Derecho positivista representa la aplicación de estos supuestos gnoseológicos al conocimiento del Derecho. Reviste formas diversas, pero su intención esencial es la fundamentación estrictamente empírica del conocimiento del Derecho y descansa sobre un repertorio de ideas permanentes. El Derecho es sólo el Derecho positivo como fenómeno histórico, noción empírica que se va construyendo lentamente de Montesquieu a Savigny, y es radicalizada por el positivismo. Consecuentemente, el tema principal de la filosofía jurídica es la determinación del concepto universal de Derecho. El método es empírico-inductivo.

En este fondo general se van sucediendo las diversas direcciones de la Filosofía del Derecho positivista. El primer grupo está formado por las que consideran a la Filosofía del Derecho como teoría de la ciencia jurídica: investigación empírico-inductiva de los conceptos constantemente presupuestos por la ciencia jurídica. Esta posición está representada: 1) Por la *Teoría general del Derecho,* programatizada por

Adolfo Merkel como la "parte general" de la ciencia del Derecho. 2) Por la teoría de los "conceptos jurídicos fundamentales", que trata de vaciar a éstos de todo contenido determinado para reducirlos a sistema normativo abstracto y superar así el particularismo de un derecho positivo nacional determinado. Responden a esta "teoría" la escuela analítica inglesa (John Austin, etc.), E. R. Bierling (el Derecho es una norma, en el sentido de relación de voluntad que manda y voluntad que obedece, "reconocida permanentemente por parte de los componentes de un grupo humano determinado, como regla de convivencia de dicho grupo" y F. Somló (la "teoría jurídica general" es una "teoría del Derecho").

Un segundo grupo de direcciones está constituído por las que consideran a la Filosofía del Derecho como teoría de la causalidad jurídica. El Derecho es un fenómeno fáctico de las asociaciones humanas determinado causalmente. El cometido de la Filosofía del Derecho es determinar por el método empírico-inductivo la ley universal de causalidad que preside la vida jurídica. (Escuela del Derecho comparado, cuyo más interesante representante es J. Kohler, para quien el Derecho tiene una significación meramente instrumental de "condición de toda cultura".)

Un tercer grupo está representado por el sociologismo. Concibe al Derecho como un producto social, pero lo investiga a partir de una concepción abstracta de lo social. El sociologismo está relacionado con las concepciones de la escuela histórica. En él hay que encuadrar a León Duguit y a Eugen Ehrlich. Para Duguit norma social es la necesidad de observar determinada conducta para que la sociedad no se disgregue y el hombre no perezca. Norma jurídica es aquella cuya sanción puede ser asegurada permanentemente por una reacción social organizada. La fuente creadora de Derecho es la representación de su importancia social en las conciencias individuales. Esta representación está en función de los sentimientos de sociabilidad y justicia, que constituyen puros hechos, que se dan permanentemente en la naturaleza humana, pero cuya concreción es variable históricamente. Para Ehrlich el Derecho es el orden interno de las asociaciones humanas, un hecho, una conducta real de los hombres. Sus fuentes son el uso, las relaciones de dominación, la posesión y la declaración de voluntad. Es preciso distinguir el "Derecho estatal" del "Derecho sancionado por el Estado".

Distinta del sociologismo, aunque afín, es la filosofía de la inmanencia de W. Schuppe quien, a partir de un puro fenomenismo subjetivístico concibe al Derecho como "objeto", que, al igual de toda realidad, "es" en la conciencia individual y sólo puede ser hallado mediante el análisis del contenido de aquélla. Por este camino viene a desembocar en un puro hedonismo.

El último grupo de direcciones de la Filosofía del Derecho positivista es el psicologismo, entendido como intento de resolver el problema de la fundamentación del conocimiento jurídico, como universal y necesario, por una vía de análisis psicológico. Se desarrolla en Italia y viene representado por Icilio Vanni y Alessandro Levi (para quien el Derecho es una "actitud del espíritu práctico").

La significación histórica de la Filosofía del Derecho positivista (prescindiendo ahora de su valoración con respecto a una doctrina iusfilosófica absolutamente verdadera) está en que centra el problema de la Filosofía del Derecho en el Derecho positivo, sustituyendo el problema clásico de la referencia de los órdenes jurídicos positivos a un orden de validez absoluta por el problema del concepto formal del Derecho positivo. Este tema, así planteado, ha quedado como el tema de la Filosofía del Derecho contemporáneo, y no ha sido cambiado ni por el neokantismo ni por la fenomenología, ni por el neohegelianismo. La insuficiencia e interna contradicción del positivismo se manifiestan en torno a los dos problemas de la validez del Derecho y del conocimiento del Derecho. El positivismo acaba siempre por confundir validez con vigencia y desconoce, en último término, la naturaleza del Derecho. En cuanto al conocimiento del Derecho, el concepto mismo del Derecho queda siempre sin fundamentar. El paso de la experiencia particular al conocimiento universal y necesario no encuentra justificación.

El neokantismo representa un intento de superación del positivismo, intentando dar una nueva respuesta a los problemas planteados; pero esa respuesta se revela igualmente insuficiente. Frente al problema del conocimiento del Derecho, parte del supuesto de que el ser se constituye para nosotros en el juicio. El problema de la validez

intenta resolverlo mediante la referencia del Derecho, como realidad empírica, a un mundo de valores. Frente a estas posiciones hay que plantear graves interrogantes: ¿Se constituye, efectivamente, para nosotros el ser en el juicio o representa una objetividad hacia la cual es posible el acceso directo? ¿No hay otra solución al problema de la validez que la referencia a una objetividad situada "fuera" del Derecho? ¿No será la validez inmanente al concepto del Derecho? ¿Hasta qué punto posee estructura histórica y es sólo comprensible históricamente la validez jurídica? Son los interrogantes que todavía determinan la estructura de nuestro horizonte filosófico-jurídico. *J. M. Díez-Alegría.*

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 10 de noviembre, en sesión científica ordinaria, D. José Pemartín disertó sobre el tema *Esquema fenomenológico y primera aproximación al ser de lo temporal.* En la sesión del 1.º de diciembre, D. Leopoldo H. Chiappo, de la Sociedad Peruana de Filosofía, leyó una comunicación sobre *Tiempo, movimiento y situación,* y D. Fermín de Urmeneta, de la Universidad de Barcelona, presentó un estudio sobre *Tiempo e historia.* En la sesión del 15 de enero, D. Carlos Bosch disertó sobre *Temporalidad y trascendencia en la música,* y el P. Ramón Ceñal, S. J., desarrolló el tema *Tiempo e historia en Heidegger.*

El día 5 de febrero, bajo la presidencia de D. Juan Zaragüeta, celebró la Sociedad Española de Filosofía su Asamblea general reglamentaria correspondiente al año en curso. Fueron reelegidos vocales de la Junta de gobierno D. José Pemartín, D. José Camón Aznar, D. Manuel Mindán. P. José Hellín, S. J., P. Miguel Oromí, O. F. M., y D. José L. Aranguren. A continuación, en sesión científica ordinaria, D. Tomás Carreras Artáu, catedrático de la Universidad de Barcelona, leyó una ponencia sobre *La filosofía del "yo" y la filosofía del "nosotros"*; expuso esquemáticamente la trayectoria recorrida por el pensamiento moderno desde el solipsismo cartesiano hasta los sistemas sociológicos de Comte y Durkheim; definió, finalmente, la significación social del "yo" y de sus actos. En la discusión de la ponencia intervinieron los señores Zaragüeta y Benito Durán.

Instituto Luis Vives.

El día 12 de enero el Dr. D. Oswaldo Robles, catedrático de la Universidad Nacional de México, pronunció una conferencia sobre el tema *Psique y compuesto humano.*

El día 22 de enero la sección recientemente fundada en el Instituto "Luis Vives" y dedicada a los problemas de Filosofía e Historia de las Ciencias, inauguró sus actividades con una conferencia del jefe de dicha sección, Dr. D. Julio Rey Pastor; desarrolló el tema *La epistemología y la historia de la ciencia*: comenzó declarando cómo desde los diferentes campos de la ciencia actual surge viva y acuciante una problemática filosófica: examinó después rápidamente la historia de la ciencia en su relación con el pensamiento filosófico moderno, para denunciar los funestos efectos que la ruptura entre ambas, cuando se ha producido, ha originado; presentó, finalmente, un breve estudio comparativo de Aristóteles y Galileo, y proclamó la necesidad de revisar algunos conceptos erróneos sobre el significado relativo de ambos pensadores.

El día 12 de febrero la misma "Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia" celebró su segunda reunión; en ella intervinieron el Dr. D. Octavio R. Foz Gazulla, que presentó una comunicación intitulada *Algunas consideraciones sobre el indeterminismo físico,* y D. Juan Belgrano, que disertó sobre el tema *Las matemáticas y la sistematización de las ciencias experimentales y de observación.* En la discusión intervinieron los señores Zaragüeta, Rey Pastor, París, Saumells y Laín Entralgo.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

En la segunda quincena de enero ha tenido lugar, en el Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona), un cursillo sobre cuestiones filosóficas de actualidad. El P. Alejandro Roldán, S. J., ha desarrollado los siguientes temas: *El problema del*

origen del hombre. Motivación del problema antropogenésico. Aportaciones de la antropología a la antropogénesis. El P. Ramón Puigrefagut, S. J., disertó sobre las siguientes cuestiones: *La muerte térmica del universo. Aspectos científicofilosóficos del problema.* El P. Juan Roig Gironella, S. J., trató de *El estado actual del problema del existencialismo* y de *La encíclica "Humani generis" y el existencialismo.* El P. José Sola, S. J., expuso en tres lecciones diversos puntos de la metafísica de Aristóteles

En el mismo Instituto, el día 29 de noviembre de 1950, el Dr. D. Juan Tusquets disertó sobre *La pedagogía experimental: su naturaleza, límites y utilidad.*

Ateneo de Madrid.

El día 15 de enero, el Dr. D. Antonio Millán Puelles disertó sobre *La conquista de la ciencia histórica.* Comenzó analizando las posibilidades de nuestra época como crisis de la conciencia histórica. Examinó los antecedentes de esta crisis en el siglo XIX, especialmente en la crítica existencial de la historia realizada por Nietzsche. Pasó después revista a las diversas formas que la conciencia histórica ha revestido en el pensamiento occidental. Terminó con una crítica de la antinomia moderna entre naturaleza e historia.

El día 26 de enero, el Dr. D. Ramón Roquer, profesor de la Universidad de Barcelona, desarrolló el tema *Nuevos problemas de la metafísica y teología.* Inicia su disertación señalando el desdén de la ciencia positiva contemporánea por la filosofía, singularmente por la metafísica. Pero la crítica de los fundamentos de la ciencia, que mina las bases del optimismo científico, ha impuesto el fulminante retorno a la metafísica. Centra ahora el Dr. Roquer su estudio en la obra de Whitehead, cuya orientación expone, y de la que afirma ser una síntesis de problemas filosóficos y teológicos, a los que llegó aquél movido por afanes problemáticos no reducidos a sistema. De la metafísica tradicional actual señala el Dr. Roquer, como nota dominante, su afán de incorporación a la problemática contemporánea. Alude a los intentos de existencialismo tomista de Gilson y Maritain y de algunos escolásticos alemanes, a la filosofía blondeliana de la acción y a la doctrina de la *analogia entis* de Erick Przywara. Terminó su disertación con un rápido examen de los puntos fundamentales de la llamada "teología nueva"; frente a sus extravíos, exaltó el espíritu teológico de España, tan instintivamente seguro y firme en su fidelidad a la ortodoxia católica.

El día 19 de febrero, el Dr. D. José L. Pinillos desarrolló el tema *Vida, demonio, espíritu: tres aspectos de la Alemania moderna.* Aludió, en primer término, al influjo que ha ejercido la cultura germánica en España; analizó después la raíz biológica de la cultura alemana moderna y los aspectos positivos y negativos que de ahí se derivan; en particular trató de mostrar el origen biológico de la conciencia de la temporalidad, del "pathos" dinámico de la germanidad, de lo demoníaco, etc. Finalmente, el Dr. Pinillos fijó su atención en la concepción no beligerante del espíritu, que predomina en las "Geisteswissenschaften" y en la consecuente neutralidad de éstas ante los problemas de la finalidad del saber.

Otros cursos y conferencias.

En "Aula Nueva" (Madrid) D. Julián Marías ha iniciado el día 13 de febrero un curso de doce lecciones sobre *Cuenta y razón de la filosofía actual.* Husserl, Jaspers, Heidegger, Wahl, Marcel, Sartre, Simone de Bauvoir y los españoles Ortega y Gasset, Unamuno y Zubiri figuran en el programa de estas lecciones; de la significación de estos autores en el pensar contemporáneo, de sus respectivas doctrinas, hará el señor Marías más particular análisis.

Luis días 16, 17 y 19 de febrero, en el Colegio Mayor Universitario "Padre Poveda" (Madrid), ha pronunciado tres lecciones el P. Ramón Ceñal; en las dos primeras expuso los existencialismos de Heidegger y Sartre; en la tercera presentó la encíclica "Humani generis" y trató de definir la actitud filosófica del magisterio eclesiástico ante el pensamiento moderno.

Nombramientos.

Han sido nombrados jefe y secretario, respectivamente, de la Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia, del Instituto "Luis Vives", D. Julio Rey Pastor y D. Carlos París Amador.

Han obtenido por oposición las cátedras de Estética, Metafísica e Historia de la Filosofía, respectivamente, de la Universidad de Barcelona, los señores D. Francisco Mirabent, D. Jaime Bofill y D. Joaquín Carreras Artáu.

ALEMANIA

La *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* ha elegido nuevo Comité directivo, compuesto por los señores Teodor Litt, presidente; Fr. J. von Rintelen, vicepresidente; Plessner, Ebbinghaus, Landgrebe, Wenzel, Schichkoff, Jacoby y Krüger, vocales.

La Westkulturverlag Anton Hain (Meisenheim-Glan) ha iniciado la publicación de una nueva revista trimestral: *Philosophia Naturalis, Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte.* La dirigen E. May, W. Stache y H. Wein. El primer número (1950) contiene: *Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14. Jahrhundert,* por A. Maier; *Nicolai Hartmanns Ontologie und die Naturphilosophie,* por H. J. Höfert; *Heutiges Verhältnis und Missverhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft; Die neuen Anschauungen in der Physik,* por H. Dingler; *Sinneszellen als psychophysische Substanz,* por B. Rensch; *Wissenschaft und Glaube,* por G. Benl. El segundo número (1950) contiene: *Dimensionen in Raum und Zeit,* por W. Hellpach; *Heutiges Verhältnis und Missverhältnis von Philosophie und Naturwisenschaft,* por H. Wein; *Marin Mersenne und seine Naturphilosophie,* por H. Hermelink; *Die geologischen Studien Leonardo da Vincis und ihre Stellung in der Geschichte der Geologie.*

El Dr. Josef Koch, profesor de la Universidad de Colonia, acaba de iniciar una nueva colección científica: *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* (Editor: E. J. Brill, Leiden, Holanda.) El primer volumen, aparecido en 1950, es obra de María Alberta Lücker: *Meister Eckart und die Devotio moderna.*

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

* De sus autores:

BARONE, GIUSEPPE: *L'Umanesimo filosofico di Giovanni Pico della Mirandola.* Milano, Gastaldi, editore, 1949. 176 págs. 24 × 17 cms.

CONDE ANDRÉU, JOSÉ: *El principio de causalidad en las ciencias biológicas y médicas.* Lección inaugural del curso 1950-1951. Universidad de Zaragoa. 62 págs.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

DERISI, O. NICOLÁS: *Los fundamentos metafísicos del orden moral.* Segunda edición, corregida y aumentada. Madrid, 1950. 568 págs. 24 × 17 cms.

RUBERT CANDAU, JOSÉ MARÍA: *Ser y Vida.* Madrid, 1950. 398 págs. 24 × 17 cms.

VAJDA, GEORGES: *La teología ascética de Bahya Ibn Paqûda.* Traducción española, con adiciones del autor, por José María Solá Solé. Madrid, 1950. 208 págs. 18 × 13 cms.

ZARAGÜETA, JUAN: *Filosofía y Vida.* Vol. I, *La vida mental.* Madrid, 1950. 388 págs. 24 × 17 cms.

* De la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid.

ARGENTE, BALDOMERO, y PÉREZ SERRANO, NICOLÁS: *El principio de separación de poderes.* Madrid, 1949. 56 págs.

AZPIAZU Y ZULAICA, JOAQUÍN, S. J.: *Las directrices sociales de la Iglesia Católica.* Discurso leído en el acto de su recepción en la R. A. de C. M. y P. Contestación de Severino Aznar. Madrid, 1950. 103-36 págs.

CASTÁN TOBEÑAS, JOSÉ: *La equidad y sus tipos históricos en la cultura occidental europea.* Discurso leído en el acto de su recepción como académico de número. Contestación de Eloy Montero. Madrid, 1950.—96 págs.

GASCÓN Y MARÍN, JOSÉ; PÉREZ SERRANO, NIC., y ZUMALACÁRREGUI, JOSÉ: *La crisis europea de 1948:* aspectos político, social y económico. Madrid, 1949. 96 págs.

OLARIAGA, LUIS: *La orientación de la política social.* Discurso leído en su recepción como académico de número. Contestación por José Larraz. Madrid, 1950. 70 págs.

TRÍAS DE BES, JOSÉ, y YANGUAS MESSÍA, JOSÉ: *La unidad de Europa.* Madrid, 1949. 35 págs.

* Del Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española. Madrid.

GONZÁLEZ VICÉN, FÉLIPE: *El positivismo en la filosofía del derecho contemporáneo.* Madrid. 1950. 96 págs. 24 × 17 cms.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

MALDONADO, JUAN, S. J.: *Comentarios al Evangelio de San Mateo.* Versión castellana con introducción y notas por L. M. Jiménez Font, S. J. Introducción general por J. Caballero, S. J. Madrid, 1950. VIII-1.160 págs., 55 ptas.

SAN VICENTE DE PAÚL: *Biografía y selección de escritos.* Edición preparada por J. Herrera y V. Pardo, C. M. Madrid, 1950. 908 págs., 55 ptas.

* Del Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

LILLY, WILLIAM SAMUEL: *A Newman Anthology.* London, Dennis Dobson, 1949. 356 págs., 19 × 11 centímetros.

* De Editorial Atlántida. Lauria, 48. Barcelona.

ROLDÁN, ALEJANDRO, S. J.: *Evolución: el problema de la evolución y de la antropogénesis.* 1950. 240 págs. 22 × 16 cms., 55 ptas.

Anuario "Petrus". La voz del Papa durante el año 1949. Introducción, colección, distribución e índices por Vicente Nolla y Gili. 1950. 174 págs. 24 × 17 cms.

* Del Instituto de Filosofía de la Universidad de La Plata. Calle 2, núm. 662. La Plata (Argentina).

DERISI, OCTAVIO N.: *La persona, su vida, su esencia y su mundo.* La Plata, 1950. 394 páginas, 20 × 14 cms.

* De Beauchesne et ses Fils. Rue des Rennes, 117. Paris.

GARRIGOU-LAGRANGE, RENÉ, O. P.: *Dieu, son existence et sa nature.* 11.ª edic. Vol. I. 1950. 342 págs. 23 × 16 cms.

* De P. Lethielleux. Rue Cassette, 10. Paris (VI).

HUANT, ERNEST: *Connaissance du temps.* 1950. 156 págs. 19 × 12 cms.

* De E. Nauwelaerts. Pl. Cardinal Mercier, 2. Louvain.

WAELHENS, ALPHONSE DE: *Una philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Merleau-Ponty.* Louvain. Publications Universitaires de Louvain. 1951. 408 págs. 24 × 16 cms.

* De The Lord Baltimore Press. 1.500 Greenmount Avenue. Baltimore 2, MD. Estados Unidos.

KARPMAN, BEN: *Case Studies in the Psychopathology of Crime.* Vol. III, Cases 10-13. Vol. Cases 14-17. Wáshington, Medical Pres, 1948. XXXVI-834 y XXXVI-876 págs. 28 × 22 cms.

* De la Faculdade de Filosofia. Braga (Portugal).

MARTINS, MARIO, S. J.: *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séc. IV a VII.* Porto. Livraria Tavares Martins, 1950. 336 págs. 19 × 14 cms.

* De Springer-Verlag. Reichpietschufer, 20. Berlin W, 35.

THIEL, MANFRED: *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit.* I Br.: *Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins.* Berlin, 1950. XXIII-635 págs. 25 × 17 centímetros, 29,70 DM.

* De Verlag Herder. Freiburg i. Br.

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Geschichte der Philosophie.* I. *Altertum und Mittelalter.* 1949. XVI-476 páginas, 22 × 14 cms.

DE VRIES, JOSEPHUS, S. J.: *Logica, cui praemittitur Introductio in Philosophiam.* 1950. X-182 páginas, 24 × 15 cms. (Institutiones Philosophicae Pullacenses, pars I).

SCHUSTER, JOANNES B., S. J.: *Philosophia moralis in usum scholarum.* 1950. XVI-228 páginas, 24 × 15 cms. (Inst. Phil. Pullacenses, pars VII).

* De Verlag Herder. Wollzeile, 33. Wien I (Austria).

SILVA-TAROUCA, AMADEO: *Praxis und Theorie des Gottbeweisens.* 1950. 218 págs. 15 × 23 cms.

* De Bronnen-Verlag. (13 b) Schlehdorf am Kochelsee, Obb. (Alemania).

KRANZLIN, GERHARD: *Existenzphilosophie und Panhumanismus.* 1950. 250 págs. 23 × 15 cms.

* De Walter de Gruyter u. Co. Genthiner Str., 13. Berlin W, 35.

LEISEGANG, HANS: *Denkformen. Zweite neu bearbeitete Auflage.* 1951. VIII-458 págs. 23 × 25 centímetros, 30 DM.

* De Vita e Pensiero. Pl. Santo Ambroggio. Milano.

Contributi del Laboratorio di Psicologia. Serie 14.ª, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore, 1950. VIII-388 págs. 25 × 17 cms.

* Del Seminario de San José. Macao (Honkong).

UYTTENBROECK, THOMAS, O. F. M., *Cursus Philosophicus.* Fasc. I, *Lógica* (2.ª edit.). Fasc. 3, *Ontologia* (2.ª edit.). Fasc. 4, *Cosmologia et Biologia Philosophica,* Honkong, Cahtolic Trutch Society, 1949-1950. 162, 252, XXII-290 págs. 19 × 13 cms.

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHISCHER LITERATURANZEIGER

EIN REFERATEORGAN FÜR DIE NEUERSCHEINUNGEN DER PHILOSOPHIE UND IHRER GESAMTEN GRENZGEBIETE

unter der Schriftleitung von **Dr. G. SCHISCHKOFF,**
Herausgeber der "Zeitschrift für Philosophische Forschung"

Die bereits erschienen Hefte berichten AUSFÜHRLICH u. a. über folgende Neuerscheinungen:

HANS U. VOSER, Individualität und Tragik in Goethes Dramen. — LEO SCHESTOW, Kierkegaard und die Existenzphilosophie. — MARTIN HEIDEGGER, Holzwége. — JEAN P. SARTRE, Théatre (Fünf seiner bedeutendsten Dramen). — JULIUS BAHLE, Der musikalische Schaffensprozess. Psychologie der schöpferischen Erlebnisse und Antriebsformen. — JEAN LACROIX, Marxisme, existentialisme, personnalisme, présence et l'éternité dans le temps.—GERHARD DULCKEIT, Philosophie der Rechtsgeschichte.—MAX GRAF ZU SOLMS, Kritik der Nationalismen. Sozialismus und Freiheit.—PHILIPP FRANK, Sein Leben und seine Zeit.—LUDWIG GIESZ, Nietzsche, Existentialismus und Wille zur Macht. — ALEXANDER VON SCHELTING, Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken. — HANS SEDLMAYR, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und. 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit.—LEO GABRIEL, Brahma zur Existenz.—ULRICH NOACK, Katholizität und Geistesfreiheit.—BERTHOLD BRECHT, Kleines Organon für das Theater.—ROMANO GUARDINI, Freiheit, Gnade, Schicksal.—GEORG LUCACS, Essays über Realismus. Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker. Der russische Realismus in der Weltliteratur. — GERHARD KRUGER, Das Wesen des platonischen Denkens. — BERTRAND RUSSELL, Humanknowledge its Scropes and Limits.—PAUL MATUSSEK, Metaphysische Probleme der Medizin.—WALTER WINKLER, Psychologie der modernen Kunst. — HANS WOLFFHEIM, Wielands Begriff der Humanität.—WERNER KRAUS, Gesammelte Aufsätze zur Literatur- und Sprachwissenschaft. — THEODOR LITT, Staatsgewalt und Sittlichkeit. — KARL JASPERS, Der philosophische Glaube.

Jedes Heft bringt 12 - 16 ausführliche Referate über wichtige Neuerscheinungen und hält jeden, der verhindert ist, die Werke zu bewältigen, eingehend auf dem laufenden über die geistige Entwicklung der Gegenwart.

Der Preis des Einzelheftes beträgt DM 2,—. Bei **Vorauszahlung** von 6 Heften - 15 % Ermässigung. Bestellungen und Anforderungen von kostenlosen Prospekten sowie Probeheften sind zu richten an den

BRONNEN VERLAG, VERLAG DES "PHILOSOPHISCHEN LITERATURANZEIGERS"

(13 b) Schlehdorf am Kochelsee
(Oberbayern) ALEMANIA

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M. = Madrid,)

	Al-Andalus (M.).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M.)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CxF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M.).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
	Études (Paris).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale de Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M.).
LavalThPh	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain),
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M.).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue de Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M.).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapienta (La Plata: Rep. Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt-Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).